Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos



Studii de Teologie Biblică

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Studii de Teologie Biblică

ERMINEUTICA ORTODOXĂ ŞI CEA OCCIDENTALĂ

SEMNIFICAŢIA NOŢIUNILOR IMNOLOGICE ALE NOULUI TESTAMENT

COLECȚIA: BIBLIOTHECA OECUMENICA NR. 2

TEHNOREDACTARE: NICOLAE KEREKES
COPERTA: DELIA KEREKES

LECTURA: PROF. DR. MIRCEA BASARAB
ASIST. RODICA-GEORGETA LEB

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

NIKOLAKOPOULOS, KONSTANTIN
Studii de teologie biblică : ermineutica ortodoxă și cea occidentală : semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament / prof. dr. Konstantin Nikolakopoulos ; trad.: pr. prof. dr. Ioan Vasile Leb, drd. Ilie Ursa. - Cluj-Napoca : Renașterea, 2008
ISBN 978-973-1714-49-3

I. Leb, Ioan Vasile (trad.)
II. Ursa, Ilie (trad.)

22.08

Editura Renașterea
Piața Avram Iancu, nr. 18
400117 Cluj-Napoca

Tel./fax: 0264/599649
www.renasterea-cluj.ro
editura_renasterea@yahoo.com

ISBN 978-973-1714-49-3

UNIVERSITATEA BABEŞ-BOLYAI
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
CENTRUL DE STUDII ECUMENICE ŞI INTERRELIGIOASE

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

STUDII DE TEOLOGIE BIBLICĂ

ERMINEUTICA ORTODOXĂ ŞI CEA OCCIDENTALĂ

SEMNIFICAŢIA NOŢIUNILOR IMNOLOGICE ALE NOULUI TESTAMENT

Traducere de Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile Leb
şi Drd. Ilie Ursa

Tipărit cu binecuvântarea Înaltpreasfinţitului Părinte
Bartolomeu,
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului şi
Mitropolit al Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului

Editura Renaşterea
Cluj-Napoca, 2008

CUPRINS

NOTA TRADUCĂTORILOR

Lucrarea de față se înscrie în proiectul nostru de a publica studii, conferințe sau cărți ale unora dintre profesorii care ne-au vizitat facultatea ținând cursuri și seminarii în cadrul programelor de colaborare bilaterală pe care le derulăm. Începutul l-am făcut cu traducerea cursurilor Domnului profesor Theodor Nikolaou de la München, publicate sub titlul: ***Teologie și cultură***, Editura LIMES, Cluj, 2001 (împreună cu Ioana Velica, Adina Paraschiv și Vasile Cristescu).

Același lucru l-am realizat și cu unele din referatele susținute de Domnul Profesor Konstantinos Nikolakopoulos care ne-a vizitat în mai multe rânduri, susținând cursuri și seminarii în fața studenților noștri. Începutul traducerii l-au făcut drd. Maria Jucan și drd. Radu Buda, însă, întrucât era nevoie de o mai mare precizie, am purces la o revizuire a materialului existent, continuând apoi cu traducera a ceea ce doream să apară în limba română. Pentru aceasta ne-am ținut mai ales de textele publicate de către prof. K. Nikolakopoulos sub titlul: ***Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments*** (Imnele „necunoscute" ale Noului Testament), Shaker Verlag, Aachen 2000. În felul acesta sperăm ca traducerea noastră să aibă unitatea care se cere unei lucrări academice. Pentru cititorul român am tradus și notele, multe din ele fiind în neogreaca înțeleasă de puțini dintre concetățenii noștri. De asemenea, am folosit termenul *erminie-ermineutic* în loc de *herminie-hermeneutic*, propus

mai nou de către exegeţii contemporani. Sperăm, însă, ca efortul nostru să fie benefic celor interesaţi de problematica abordată de către autorul textelor traduse.

Pentru sprijinul acordat în demersul nostru, mulţumim autorului pentru că ne-a pus la dispoziţie originalul după care am realizat traducerea, Părintelui Prof. Dr. Mircea Basarab pentru lectura de specialitate şi Doamnei Rodica-Georgeta Leb pentru corectura din punct de vedere filologic, precum şi Părintelui Decan Ioan Chirilă pentru concursul dat în vederea apariţiei acestei cărţi. Nu în ultimul rând, mulţumim Înaltpreasfinţitului Părinte Arhiepiscop şi Mitropolit Bartolomeu pentru arhiereasca binecuvântare şi pentru acceptarea de a publica lucrarea de faţă la Editura Renaşterea, precum şi tuturor celor care ne-au sprijinit în demersul nostru. Sperăm ca efortul nostru să fie de folos în primul rând studenţilor, dar şi celor interesaţi de exegeza biblică sau de semnificaţia imnelor biblice.

CÂNTUL / ARMONIA MĂRTURIEI ALITHEICE

Despre fericirea martyriei. Exista în vechime un suflu duhovnicesc care-i cuprindea pe cei ce se împărtăşeau de baia sângelui, un suflu hristic din care reverbera zicerea apostolică: cum să tăcem dacă am văzut, cum să nu rostim ceea ce noi am auzit...?! ...de la Domnul, şi din acesta se deschidea larg poarta nădejdii veşnice că se îndreaptă spre plinirea doxolog-ică a mărturiei. În zilele noastre, eşti tentat de multe ori să crezi şi să afirmi că acest suflu s-a stins, s-a luat de la noi. Este un fapt care s-a întâmplat şi cu mine până în clipa întâlnirii fericite cu această scriere a fratelui nostru mărturisitor Konstantin Nikolakopoulos. Am receptat chiar în teologia românească tendințe centrifuge evidente în câmpul exegeticii, am întâlnit multe *laudatio* făcute părților în detrimentul totului. Scriau mulți despre cât este de important să reconstruim mediul cultural şi istoric al timpurilor de redactare a scrierilor biblice, cât de mult trebuie să revivificăm lexicul, morfologia şi sintaxa acelor perioade lingvistice, cât de măiestrit trebuie să vedem şi să exprimăm sinteza generată de întâlnirea culturilor şi civilizațiilor, dar, pe lângă acestea, şi asta m-a uimit mereu, cât de puțin se mai vorbeşte despre aspectul revelat, despre inspirația scrierilor, despre forța motrice a Duhului care animă lucrarea sau săvârşirea soteriologică subiectivă a fiecăruia dintre noi spre realizarea noastră în Biserică ca Biserică, ca „templu al Duhului Sfânt". Aceste simțăminte, unite cu sfa-

tul unor colegi din sfera studiilor biblice m-au determinat să încep munca de redactare a unei scrieri menite să evidenţieze spiritul şcolii exegetice româneşti, deşi titlul era încărcat de un anume scepticism: *Şcoala biblică românească, încotro?* Am ezitat însă să o finalizez, era ceva care-mi spunea că nu se cuvine să fac această partiţie, era lucrarea părintelui Constantin Coman, *Erminia Duhului* şi acum lucrarea lui Nikolakopoulos care-mi spuneau: exegeza românească este românească numai prin veşmântul său lingvistic, ea este o exegeză pnevmatică, o continuare a exegezei hristice, este o manifestare în Duhul a Eclesiei, deci eclesiologică, ea este o mlădiţă a Liturghiei. Toate acestea au ajuns la mine în chip sistematizat prin extrem de valoroasa scriere teoretică şi practică a distinsului coleg de la München, de la Institutul de Teologie Ortodoxă al Universităţii Ludwig-Maximilian, intitulată: „Studii de Teologie Biblică", care este mărturia vie a exegezei răsăritene în mijlocul, în inima Occidentului şi de aceea o numesc „paradigmă a martyriei răsăritene în Occident". E important să remarc şi modul în care această scriere s-a născut. Ea este rodul schimburilor interuniversitare Socrates-Erasmus. Şi ce frumos rod! Dau slavă lui Dumnezeu pentru el.

Despre: drumuri sau sinodie? De multe ori eşti tentat să crezi că cel mai frumos şi mai bun lucru este cel al vecinului, dar în această ipostază eşti stăpânit de ideea de proprietate şi eşti foarte lumesc şi căzut. Posibila corecţie îţi poate veni de la încercarea deliberată de a te reaşeza în sfera continuumului martiric al revelaţiei naturale, adică în receptarea şi înţelegerea agrăirii celuilalt ca manifestare epifanic martirică, ca împărtăşire iconic liturgică, ca dar al revelării binelui. De aceea mă bucur în chip deosebit să remarc partea lucrării prof. Konstantin Nikolakopoulos în care ne prezintă istoricul dezvoltării Hermeneuticii creşti-

ne, inițial „mono-odos", iar mai apoi „dio-odos", o prezentare pertinentă și nepolemică. De aici putem învăța că zilele noastre trebuie să fie caracterizate de suflu martiric și nu de focul polemizărilor. Ceea ce îmi reține atenția în chip deosebit este faptul că domnia sa încearcă să transmită, dincolo de rezumarea isagogic istorică, unitatea de sens a Revelației și, de aici, implicit a exegezei. Nu voi insera aici elementele concrete din cuprins, vă las fericirea de a le înțelege și de a le recepta euharistic din lectură, voi spune doar că exegeza ar trebui să fie întotdeauna sinodie în sau prin care mintea se unește cu inima văzătoare de Dumnezeu. Cu toate acestea, Biserica răsăriteană a acordat un spațiu mai mare acțiunii divine în istorie, astfel încât hermeneutica patristică tradițională a Ortodoxiei nu consideră misterul separat de cercetarea rațională. În Biserica occidentală s-a impus metoda istorico-critică, bazată pe o puternică examinare istorică, având un instrument exegetic corespunzător[1], fapt care a determinat di-odosia. Și totuși, „convergența celor două exegeze nu numai că este posibilă dar este și absolut indispensabilă unei înțelegeri globale a Sfintei Scripturi"[2].

Despre: caracteristicile exegezei răsăritene. Domnia sa vorbește despre raportul antitetic, aparent, existent între cele două moduri de exegeză[3], dar este, și chiar mărturisește acest fapt, vorba despre necesitatea comunicării și complementarizării celor două, în acest fapt consistând „sinodia" exegetică. De aceea noi ne vom rezuma la a sublinia câteva dintre caracteristicile exegezei răsăritene, caracteristici care ne arată faptul că „Tradiția" și recursul la Tradiție, la memoria vie a Bisericii, nu este un lucru desuet, ci o abor-

[1] Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Studii de Teologie Biblică*, p. 3.
[2] *Ibidem*, p. 4.
[3] *Ibidem*, p. 5.

dare conştientă a formelor de accedere a intelighenţiei timpurilor la aspectul simultan imanent şi transcendent al adevărului. Nu este vorba despre preluarea literală a paradigmelor şi ipostazierilor exegetice patristice azi, ci despre receptarea modelului în dinamisul propriu prin care alitheic transcend epocile istorice şi prin aceasta realizează istoria ca mediu de lucrare, de manifestare şi a Divinului, nu numai a umanului. Într-adevăr, condiţiile socio-istorice şi culturale au impus un criteriu subiectiv de realizare a transpunerii orale şi scrise a Revelaţiei. Despre acest fapt vorbim şi noi atunci când spunem că ne lovim de „elementul formal subiectiv numit receptor primar", dar el, textul scripturistic, are şi o latură dinamică, adică este şi suflare a Duhului, fiindcă este un text revelat, şi de aceea el trebuie să grăiască atunci şi astăzi, iar exegeza se face nu pentru atunci ci pentru astăzi. Nivelul cultural-religios de înţelegere, cadrul dogmatic existent, inspiraţia – limbaj simbolic – conservă tocmai această latură dinamică a mesajului şi face ca textul să fie receptat prin transgresie temporală la timpurile noastre ca un text grăitor, ca un mesaj posibil de interpretat, ca subiect hermeneutic, susceptibil, în cazul Vechiului Testament, şi unei „lectura christiana", „lectura christologica" (*Lc.* 24, 27), aici autorul nostru fiind foarte apropiat de reperele formale identificate de părintele John Breck[4].

---

[4]John BRECK, *Sfânta Scriptură în tradiţia Bisericii*, Ed. Patmos, 2003. Autorul identifică opt principii exegetice patristice care guvernează în tradiţia ortodoxă lectura Sfintei Scripturi: 1. referentul ultim al sintagmei „cuvântul lui Dumnezeu" nu este nici textul biblic, nici interpretarea lui; ci este persoana Logosului etern, a Doua Persoană a Sfintei Treimi. 2. Prin urmare, Scriptura trebuie înţeleasă dintr-o perspectivă treimică. 3. Ca realitate teandrică, Scriptura conţine elemente condiţionate istoric, cultural şi lingvistic. Aşadar, trebuie reinterpretată în fiecare nouă generaţie din viaţa Bisericii, sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt. 4.

Forma duală a Scripturii ar trebui receptată ca strictă structură formală, deoarece mesajul este unic şi revelator al unităţii Treimice a autorului principal şi unic al revelării[5]. Cred că aici autorul insistă asupra faptului că atenţia noastră ar trebui să fie marcată de unitatea Sfintei Scripturi şi nu de determinaţiile secundare induse de secularul nume *Biblia,* nume care vine de la *Ta Biblia* şi generează ideea unei sume de scrieri, ideea de *Biblioteca,* pe când Scriptura, ea însăşi, e un trup viu deoarece este menită să conducă la realizarea unui trup viu, unic şi mistic, trup al lui Hristos – întrupat şi înviat, nu doar întrupat. De aceea lecturăm Scriptura spre întruparea de către noi a Cuvântului veşnic, dar şi spre învierea noastră în Cuvântul lui Dumnezeu, în Cuvântul cel veşnic.

Dimensiunea eclesială a exegezei nu trebuie înţeleasă în sensul dat astăzi conceptului şi care în sine este reduc-

---

Cuvântul lui Dumnezeu slujeşte scopul lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii, interpretarea lui este propriu-zis eclesială, slujind misiunii Bisericii. Exegeza are ca ţel ultim împărtăşirea cunoaşterii mântuitoare a lui Dumnezeu, prin urmare scopul ei este esenţial soteriologic. 5. Scriptura, inspirată şi investită cu putere de la Duhul Sfânt, este canonul sau norma ce determină Tradiţia autentică. Sfânta Scriptură nu conţine întreaga Tradiţie, însă nimic din ce contrazice Scripturile canonice sau este incompatibil cu ele nu face parte din Tradiţia autentică. 6. Vechiul Testament trebuie interpretat tipologic, iar tipologia autentică implică o dublă mişcare: din trecut spre viitor (de la tip la antitip) şi de asemenea dinspre viitor spre trecut (antitipul este, în mod prevestitor, prezent în tip). 7. În conformitate cu viziunea patristică, Scriptura este integral şi uniform inspirată de Duhul Sfânt. Aşadar, poate fi interpretată după legea reciprocităţii exegetice. 8. În final, pentru a interpreta corect Scripturile, exegetul trebuie să le interpreteze din interior, însuşindu-şi modul de viaţă prescris de ele - „Hristos în noi", în termenii Apostolului, p. 69-70. Acestea ar fi, în viziunea părintelui John BRECK, reperele pentru o „lectura christiana" a Sfintei Scripturi.

[5] Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *op. cit.*, p. 10.

ționist, nu trebuie să receptăm Eclesia ca topos ci ca și comunitate a credincioșilor care are ca datorie sfântă lecturarea Scripturii, deoarece chiar lecturarea este o etapă a hermeneuticii. Lecturarea Scripturii te realizează sau te face să te redescoperi ca ființă eclesială, nu doar ca un lector al unui eveniment istoric, este vorba de lectură și cuminecare a Cuvântului, cât de frumos! Potrivit acestei lecturi, există o altă caracteristică a hermeneuticii răsăritene, o altă dimensiune:

Dimensiunea pnevmatică – comunicarea Duhului – textul este o realizare, o prezență și o împărtășire a Duhului, Scriptura se realizează astfel ca și cale de introducere în sfera de acționare a Duhului Sfânt în istorie atunci și azi, ea este o călăuzire înspre realizarea cunoașterii lui Dumnezeu și a mărturisirii acestui adevăr veșnic. În dimensiunea pnevmatică a exegezei rezidă forța generatoare a actului de dobândire a „gândului lui Hristos" (I *Cor*. 2, 16), a înaintării noastre spre deplinătatea vârstei lui Hristos. Ori aceasta nu este altceva decât naștere din Duhul, plinirea în noi a chipului lui Hristos, adică desăvârșirea chipului nostru întru asemănarea lui Hristos care ne spune: ele, Scripturile, vorbesc despre Mine. Dar această renaștere spirituală înseamnă o altoire a noastră în trupul mistic al lui Hristos, deoarece numai rămânerea în unitatea trupului mistic al lui Hristos te face apt primirii Duhului. Călăuzirea Duhului este necesară în actul exegetic deoarece însuși corifeul Apostolilor zicea că „nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia" (II *Pt*. 1, 20). În viziunea ortodoxă interpretarea nu este văzută numai ca o muncă a rațiunii umane, ci ca Revelația unică și reală a adevărului intern al mesajelor biblice, adevăr care, ca atare, este autentic și mântuitor[6].

---

[6] *Ibidem*, p. 15.

În actul exegetic, persoana umană trebuie să se realizeze ca făptură deschisă unui eveniment de asceză, actul hermeneuticii biblice, după I *Cor*. 2, 7: „Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră", fiind un act de accedere la înțelepciunea cea tainică a lui Dumnezeu, iar scopul exegezei este şi unul eshatologic, de aceea trebuie să fim pe deplin conştienți de faptul că această dimensiune nu poate fi recunoscută doar prin spiritul uman. Din aceasta decurgând şi caracterul eclesio-liturgic al exegezei răsăritene, iar acesta conduce la aspectul de „doxa", la preamărire, şi implicit la Liturghie. Reiese astfel importanța tradiției patristice pentru exegeza contemporană, necesitatea realizării continuității de mărturisitori, iar în acest caz nu vorbim despre o concordanță formală, ci de încercarea noastră deplin conştientă de a ne încadra în „intenția hermeneutică autentică a Sfinților Părinți".

Iată de ce îmi face o deosebită plăcere să lansez cititorilor acestei cărți de excepție îndemnul de a-şi aduce aminte că unii dintre ancestorii noştri au scris câteva dintre principiile hermeneutice ale Bisericii nedezbinate, cum ar fi: Sf. Ioan Casian care vorbeşte despre „littera gesta docet" – interpretarea literală; despre „quis credas allegoriae" – interpretarea alegorică; despre „moralis quid agas" – interpretarea tropologică, morală; sau despre „si quo tendas analogia" – cea analogică, ori tipologică- după cum o numeşte Sava Agouridis. Iată numai câteva dintre argumentele care te îmbie să guşti din acest rod, fruct al mărturiei exegetic academice răsăritene, şi-mi vine pe buze numele lucrării lui N. Milescu Spătaru, şi spun că prin această lucrare „Stella orientalis lucet in Occidente".

Partea a doua a lucrării este un veritabil act de „martyria exegetica orientalia in occidente". Sunt conferințele susținute la Aachen în 2000, reunite sub titlul: „Semnificația noțiunilor imnologice ale Noului Testament". Dar, pentru că m-am rezumat la a evidenția caracteristicile herminiei răsăritene, nu voi spune despre această parte decât că ea este *mărturie* şi *doxologie*. Autorul identifică aspectul doxologic al Revelației şi-i îmbie pe ascultători spre sfera redescoperirii manifestării liturgice a actului exegetic.

A fost o bucurie şi un katarsis pentru mine lecturarea acestei mărturii, nu-mi rămâne decât să dau slavă lui Dumnezeu pentru faptul că ne-a arătat încă o dată „ce este bun şi ce este frumos decât numai a locui frații împreună" (*Ps.* 132, 1). Manifestările martiric-exegetice sunt distincte, dar nu distante, însă nu se întâlnesc decât atunci când se regăsesc în exegeza lui Hristos, întâiul şi unicul exeget desăvârşit al Revelației Treimii.

Pr. Ioan Chirilă, *ph.d.*,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca

Mult stimaţi colegi, dragi studenţi, doamnelor şi domnilor,

Noi, ortodocşii, suntem cu toţii conştienţi de imensa importanţă a contactelor interortodoxe şi a legăturilor familiare dintre Bisericile noastre ortodoxe din răsărit. Fără îndoială, la aceasta contribuie de asemenea şi astfel de întâlniri academice, care au devenit posibile datorită programului european „Erasmus". Aş dori să-mi exprim aici profundele mele mulţumiri părintelui decan precum şi tuturor colegilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca pentru invitaţie şi pentru realizarea acestui proiect mult promis.[1]

Doamnelor şi Domnilor,

Cu siguranţă, suntem conştienţi cu toţii de importanţa şi de marea însemnătate pe care a avut-o interpretarea Bibliei în creştinism, dar nu mai puţin şi pentru că strădaniile de înţelegere a Vechiului şi a Noului Testament au reprezentat o problemă serioasă pentru Biserica Veche încă din timpurile creştinismului primar.

Creştinii văd în Biblie fundament al credinţei lor. După cum se ştie, la unii dinte creştinii occidentali, ea reprezintă sursa exclusivă a creştinismului, în timp ce la noi, ortodocşii, ea este privită ca fiind una dintre sursele de importan-

---

[1] Textul de faţă a fost susţinut la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj în cadrul unei conferinţe de teologie biblică în data de 10.14.2000.

ță primară. Cu toate acestea, de-a lungul veacurilor, Biblia a ocupat un loc însemnat în procesul credinței, atât în apus cât și în răsărit. Ea este punctul de plecare și firul director pentru credinciosul creștin, pentru propovăduirea credinței de către Biserică, precum și pentru strădaniile teologiei. În diferitele scrieri ale Vechiului și Noului Testament, Dumnezeu Se descoperă în Cuvânt, acesta fiind mai apoi fixat în scris de către oameni. În Biblia scrisă, dumnezeiescul întâlnește umanul. Condiționată de spațiu și timp, Sfânta Scriptură necesită permanent o nouă interpretare în lumina mereu schimbătoarei înțelegeri a omului și a lumii, pentru a putea fi astfel transmisă generațiilor viitoare și a corespunde lumii moderne.

În primele secole ale creștinismului, în mod special la Sfinții Părinți, interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi a fost predominantă. La începutul epocii moderne - mai ales datorită reformatorilor - s-a trezit interesul pentru sensul literal al cuvântului precum și pentru textul original. Începând cu perioada iluministă, o dată cu formarea conștiinței istorice moderne, s-a dezvoltat și metoda istorico-critică, cristalizată în cursul secolului al XX-lea, care a preluat încercarea de a face accesibile textele biblice în strânsă legătură cu istoria nașterii și transmiterii lor.

Nu e deloc eronat, ci mai degrabă indicat, ca în cadrul întâlnirilor dintre diferitele confesiuni creștine fie la nivel parohial, liturgic, sau academic, să se reflecteze asupra rupturii dintre Biserica de răsărit și cea de apus, ruptură care s-a produs oficial în anul 1054. Fiecare din cele două Biserici a pășit pe drumul ei propriu după această schismă care a contrastat puternic cu strădaniile ecumenice de apropiere bazată pe încredere, ce au avut loc în ultimele decenii ale secolului nostru. Această separare a marcat puternic până în prezent toate domeniile vieții bisericești și ale științei teologice, printre altele și Teologia Biblică.

Aşa cum am arătat mai sus, în domeniul interpretării Sfintei Scripturi s-au dezvoltat *două direcţii diferite* de înţelegere ştiinţifică. În biserica occidentală s-a impus metoda istorico-critică, bazată pe o puternică examinare istorică, având un instrument exegetic corespunzător. Biserica de răsărit a acordat, însă, un spaţiu mai mare acţiunii divine în istorie, astfel încât ermineutica patristică tradiţională a Ortodoxiei nu consideră misterul ca fiind separat de cercetarea raţională.

Este vorba de două modalităţi diferite de contemplare şi cercetare. *Reprezintă, oare, aceste două direcţii exegetice, două dimensiuni ce nu se mai pot pune de acord ?*

După părerea mea, convergenţa acestor două exegeze nu numai că e posibilă dar e şi absolut indispensabilă pentru a avea o înţelegere globală a Scrierilor Sfinte. apusul ar trebui să devină ceva mai „tradiţional" iar răsăritul ceva mai „modern". Numai în acest fel se va putea obţine şi o apropiere ecumenică la nivel academic.

În prezent, meritele exegezei istorico-critice în lămurirea textelor biblice sunt incontestabile, chiar şi pentru ermineutica ortodoxă. Totuşi, acestei interpretări istorico-critice i se reproşează tot mai frecvent faptul că împreună cu ipotezele şi metodele sale temeinice, ar conduce cititorul la o nesiguranţă cu privire la ceea ce rămâne demn de crezut din afirmaţiile biblice, care reprezintă un adevăr conferit de revelaţia divină. În afară de aceasta există pericolul ca mesajul Bibliei, exprimat în mod diferit prin imagini si simboluri, să fie pierdut din vedere.

Pe acest fundal sunt puse în joc modalităţile tradiţionale ale interpretării biblice precum şi cele noi, cu ajutorul lingvisticii şi a psihologiei subconştientului.

Cred că merită chiar foarte mult ca, în cadrul acestei conferinţe, să discutăm o serie de probleme centrale pentru credinţă, legate de interpretarea Sfintei Scripturi. La

aceasta mai trebuie să arătăm şi şansele şi graniţele diverselor căi de înţelegere a textelor biblice şi totodată să evidenţiem importanţa Bibliei şi a interpretării biblice pentru credinţă şi teologie. Explicarea etapelor metodice cu ajutorul planului acestei conferinţe: Ermeneutica ortodoxă şi cea occidentală:

OBSERVAȚII INTRODUCTIVE CU PRIVIRE LA TERMINOLOGIE

0.1. Despre noțiunile de „exegeză" și „interpretare"

Îndeletnicirea cu ermineutica implică automat alte două noțiuni, care apar permanent în acelaşi context: exegeza şi interpretarea.

Vechiul verb grecesc ἐξηγέομαι, în forma sa ne-activă şi echivalentul său ἐξηγέω din greaca modernă înseamnă a conduce în afară, a explica, a tălmăci, a descrie sau a povesti. Încă de timpuriu acest termen împreună cu derivații săi a fost folosit în diverse domenii ştiințifice (literatură, drept, religie) ca un fel de *terminus technicus* pentru explicarea şi comentarea diverselor texte. În combinație cu ἑρμηνεύω care aparține aceluiaşi câmp semantic, la care capacitatea de expresie stă în prim plan, el are aspectul lui „a traduce". Ambii termeni se regăsesc în echivalentul latinesc interpres, interpretatio, interpreto. Folosirea modernă a limbii diferențiază semnificațiile corespunzătoare a cuvintelor împrumutate: „interpretarea" reprezintă astăzi o noțiune generală superioară de tălmăcire, în timp ce „exegeza" se limitează cu precădere la domeniul teologic al explicării Bibliei. Câmpul semantic este completat cu noțiuni care se refereau inițial la forma literară a interpretării, ca de exemplu: „a comenta" respectiv „comentariu". În cadrul teologiei există, referitor la exegeză, două utilizări lingvistice: una mai amplă, care defineşte întreaga ştiință biblică

(introducere, istorie, teologie ş.a.m.d. din Vechiul, respectiv Noul Testament) în raport cu alte discipline teologice şi alta mai restrânsă, care se referă la interpretarea orientată metodic şi la modalitatea de înţelegere a textelor biblice. Din particularitatea Bibliei de a fi mesaj divin transmis de oameni şi Revelaţie a lui Dumnezeu, rezultă că exegeza trebuie să lucreze pe de o parte literar-ştiinţific şi istoric, iar pe de altă parte trebuie să aprecieze în mod just factorul inspiraţie. Ea este chemată să combine, după măsura creştină, metodele filologice umane şi revelaţia divină. În timp ce, cea dintâi, adică metoda literar-ştiinţifică se realizează cu precădere pornind de la textul particular, cea de-a doua, adică factorul condiţionat de inspiraţie este inteligibil numai în lumina unităţii şi totalităţii Sfintei Scripturi.

Când vorbim astăzi de exegeză biblică, ne referim la cercetarea ştiinţifică a textelor biblice după principiile şi criteriile propuse de ermineutică. Putem observa aici că în spaţiul teologic grec noţiunea corespunzătoare „ἐξήγηση" nu se utilizează deloc. Se foloseşte doar ocazional cuvântul „ἐξηγητική" el neînsemnând direct interpretarea unui text biblic concret, ci se referă mai mult la teoria despre metodele de interpretare. Termenul „ἐξηγητική" este folosit aşadar ca echivalent al termenului 'ermineutică'. Deoarece în înţelegerea profundă a sensului textelor biblice este vorba de o ştiinţă umanistă, capacitatea de empatie şi aşteptările personale ale exegetului joacă un rol apreciat drept pozitiv, atâta timp cât exegetul rămâne conştient de această „preînţelegere". Necesitatea acestei ştiinţe rezultă pe de o parte din caracterul lingvistic al documentelor biblice, iar pe de altă parte din marea distanţă temporal-culturală existentă între manuscris şi cititorul actual. De fapt este vorba de strădaniile îndreptăţite ale omului de a înţelege corect mesajul revelaţiei divine şi de a şi-l însuşi. Întrucât semnificaţiile unui text nu ne mai sunt la îndemână, actuala exe-

geză consideră drept primă sarcină, scoaterea în evidență a acestor semnificații, cel puțin pentru timpul şi mediul în care au fost compuse. Cercetarea biblică științifică a existat din cele mai vechi timpuri; dar abia în perioada „iluministă" am devenit conştienți de metoda aplicată şi am încercat s-o rafinăm, mai ales cu intenția de a descoperi „ce s-a întâmplat cu adevărat", adică sub aspect pur istoric. Acest lucru a condus la metoda istorico-critică practicată şi azi de către ştiința biblică occidentală, dar pusă mereu la încercare de o „nouă critică".

0.2. Termenul „ermineutică"

Acestui concept îi stă la bază cuvântul grecesc „Ἑρμηνεία" respectiv verbul grecesc „Ἑρμηνεύω". Ἑρμηνεία = substantiv din verbul ἑρμηνεύω (= a tălmăci, a explica, a contribui la înțelegere). Cuvântul ἑρμηνεία înseamnă actul explicării, adică interpretarea pur şi simplu a unui text. Ἑρμηνευτική = adjectiv substantivizat, care indică procesul exegezei; aşadar echivalent al ermineuticii.

Ermineutica biblică este teoria interpretării Scripturii. Ea reflectează nu numai asupra aplicării textelor biblice, ci şi asupra sarcinilor, premiselor, principiilor înțelegerii, categoriilor precum şi asupra responsabilității exegezei.

Aici aş vrea să mă concentrez asupra a două compartimente problematice de bază ale ermineuticii biblice, care au fost luate foarte în serios şi amplu discutate atât în răsărit cât şi în apus. Ne este clar tuturor, că exegeza biblică de la începuturi şi până în prezent, a fost marcată de două constelații problematice importante. Pe de o parte domină o anumită tensiune intre exigența canonică a Sfintei Scripturi, legată de Revelația divină şi forma ei literară, istoric-contingentă a scrierilor biblice. Prin aceasta, exegezei biblice i se ridică întrebarea în legătură cu relația dintre metoda fi-

lologică şi cea teologică precum şi dintre amintirea istorică şi interpretarea normativă contemporană. Pe de altă parte, Vechiul Testament al creştinătăţii este unica şi întreaga Biblie a evreilor. Acest lucru ridică nu numai problema legitimităţii unei *interpretatio christiana* a Vechiului Testament, ci şi întrebarea despre unitatea Sfintei Scripturi în dualitatea celor două părţi. Această problemă este rezolvată, de fapt, prin Noul Testament şi prin atitudinea sa faţă de Vechiul Testament precum şi prin modelul corespunzător ,făgăduinţă—împlinire' al exegezei creştine.

În acest context final aş dori să redau un citat al Sfântului Părinte Ioan Hrisostom: „Vechiul Testament îl întâmpină pe cel Nou, iar Noul Testament îl interpretează pe cel Vechi. De mai multe ori am accentuat faptul că cele două testamente reprezintă două fiice şi două surori care servesc aceluiaşi stăpân. Domnul a fost vestit prin prooroci; Hristos e predicat în Noul Testament; Noul Testament este cu atât mai mult nou, cu cât cel Vechi i-a venit în întâmpinare. Cel Vechi, însă, nu şi-a pierdut valoarea. Mai mult, el este interpretat în cel Nou." (P.G. 50, 796)

I. PRINCIPIILE DE BAZĂ ŞI PREMISELE ERMINEUTICII ORTODOXE

1.1. *Caracterul eclesial al ermineuticii ortodoxe*

Un prim aspect important în cadrul interpretării biblice ortodoxe se referă la terenul sau spaţiul pe care, respectiv în care, a fost întreprinsă interpretarea cuvântului lui Dumnezeu. O cunoscută frază a teologiei ortodoxe sună astfel: „Interpretarea, ca încercare de a pătrunde în profunzimea sensului textului pentru a-l înţelege pe deplin, este o funcţie, o datorie şi un dar în Biserică"[2]. Numai Biserica îndrumată de Duhul Sfânt posedă autoritatea deplină[3] de a interpreta adevărul divin revelat şi de a-l face folositor mântuirii credincioşilor[4]. De aceasta se leagă un alt princi-

---

[2] *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, (=Ştiinţa biblică istorico-critică şi teologia ortodoxă) *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 114 und 115; *Idem.*, Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxem Verständnis, (=Revelaţia, inspiraţia şi interpretarea Scripturii conform înţelegerii ortodoxe), *Una Sancta* 2 (1980) 128. De menţionat ar fi aici şi lucrarea lui *M. Basarab*, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift, (=Biserica – propovăduitoare şi interpretă a Sfintei Scripturi), *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 43-49.

[3] A se vedea *P. Evdokimov*, Principes de l'herméneutique orthodoxe, (=Principii ale ermineuticii ortodoxe) *Contacts* 138 (1987) 135.

[4] A se vedea dezbaterile acestor teme la *M. Siotis*, Die Ekklesiologie als Grundlage der neutestamentlichen Auslegung in der griechisch-orthodoxen Kirche (=Eclesiologia ca fundament al interpretării Noului Testament în Biserica Ortodoxă Greacă), *Θεολογία* 31 (1960) 516 ff. A se vedea mai departe cuvântul fer. Augustin: „N-aş putea crede ceea ce e scris, dacă nu m-ar fi îndrumat autori-

piu foarte cunoscut: «Extra Ecclesiam nulla veritas». Mântuirea şi adevărul care-i servesc acesteia, sunt proprietăţi esenţiale ale Bisericii lui Hristos care, după mărturia Noului Testament, este „θεοῦ γεώργιον καὶ οἰκοδομή" (ogorul şi zidirea lui Dumnezeu, I Cor. 3, 9), „κατοικητήριον τοῦ θεοῦ" (locaş al lui Dumnezeu, Efes 2, 22), „οἶκος θεοῦ -στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας" (casa lui Dumnezeu—stâlp şi temelie a adevărului, I Tim. 3, 15). „Singură Biserica, în virtutea Sfântului Duh ce locuieşte în ea, este nu numai păstrătoarea infailibilă ci şi autenticul învăţător, judecător şi interpret al revelaţiei divine cuprinsă atât în Tradiţie cât şi în scrierile canonului Noului Testament"[5], aşa cum a formulat profesorul de teologie al Noului Testament, atenianul Evanghelos Antoniadis, în anii 30 ai secolului nostru. Biserica reprezintă aşadar vlăstarul din care pornesc mai apoi toate mlădiţele vieţii creştine. Petros Vassiliadis din Tesalonic exprimă acest lucru astfel: „[...] it is generally acknowleged the proper place of the Bible is the Church, for it existed long before the formation of Scripture. (Este în general cunoscut locul Bibliei în Biserică, care există înainte de formarea Scripturii)"[6].

Bineînţeles, cunoaşterea Bibliei care poate rezulta numai dintr-o interpretare luminată, este o sarcină a tuturor credincioşilor conştienţi de acest lucru. Urmând hotărârilor celui de-al VII-lea Sinod ecumenic, cunoaşterea Scripturii reprezintă o datorie a tuturor creştinilor. Conform ce-

---

tatea Bisericii", (Contra Epistolam Manichaei 6 ; P.L. 42, 176).

[5] *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază şi metodele de interpretare a Noului Testament şi premisele lor teologice) în: Procès-Verbaux du premier Congrès de Theologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 149.

[6] *P. Vassiliadis*, Scripturae Authority in Early Christian Hermeneutics, (=Autoritatea Scripturii in Ermineutica creştină primară) în: Μνήμη Festschrift für *I. E. Anastasiou*, (=Ediţie festivă pentru *I. E. Anastasiou*) Tesalonic 1982, pag. 106.

lui de-al doilea canon[7] al aceluiaşi sinod (*Nicaenum* II), studiul şi interpretarea Bibliei aparţin îndatoririlor specifice ale clerului (şi în special ale episcopatului), altfel spus: ierarhia bisericească poartă răspunderea pentru interpretarea normativă a Scripturii prezentată permanent poporului lui Dumnezeu spre îmbogăţirea sa spirituală, spre întărirea credinţei sale şi în cele din urmă spre mântuire.

1.2. Dimensiunea pnevmatică a Sfintei Scripturi

Biblia inspirată, exprimând tainica înţelepciune a lui Dumnezeu[8], îşi are „sediul în viaţă", în sânul comunităţii creştine. Aici trebuie să evidenţiem grija specială a Bisericii Ortodoxe de a păstra unitatea dintre Biserică şi Scriptură. „Scriptura şi Biserica se află într-o relaţie organică una faţă de cealaltă, pentru că autorul ambelor este însuşi Duhul Sfânt care a grăit prin prooroci" şi care a inspirat pe „autorii sfinţi la redactarea Bibliei"[9]. În viziunea ortodoxă, este accentuat clar caracterul divino-uman al Sfintei Scripturi, ca urmare a inspiraţiei venite de la Duhul Sfânt. Această inspiraţie trebuie înţeleasă numai în domeniul sensului

---

[7]A se vedea textul grecesc în: *G. Rhalles – M. Potles* Vol 2, Atena 1852 (ND: 1966), pag. 560-561. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, (=Sintagma sfintelor şi dumnezeieştilor canoane) Bd. 2, Atena 1852 (ND: 1966), S. 560-561: «[...] Ἐν τοῖς δικαιώμασί σου μελετήσω, οὐκ ἐπιλήσομαι τῶν λόγων σου· πάντας μὲν Χριστιανοὺς τοῦτο φυλάττειν σωτήριον κατ' ἐξαίρετον δέ, τοὺς τὴν ἱερατικὴν ἀμπεχομένους ἀξίαν. Ὅθεν ὁρίζομεν, πάντα τὸν προάγεσθαι μέλλοντα εἰς τὸν τῆς ἐπισκοπῆς βαθμόν [...] ἀναγινώσκειν ἐρευνητικῶς, καὶ οὐ παροδευτικῶς [...] πᾶσαν τὴν θείαν Γραφήν [...] Οὐσία γὰρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια, ἤγουν ἡ τῶν θείων Γραφῶν ἀληθινὴ ἐπιστήμη." A se vedea alte informaţii la *Th. Nikolaou*, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente (=Lucrarea Duhului Sfânt în predicarea Evangheliei şi savârşirea tainelor), Orthodoxes Forum 2 /1988, 36-37

[8]. A se vedea I Cor. 2, 7; Ef. 1, 17; 3, 10; Col. 1, 26 f.; 2, 3

[9].*M. Basarab*, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift (=Biserica – propovăduitoare şi interpretă a Sfintei Scripturi), Orthodoxes Forum 2 (1988) 45: „Scriptura, Tradiţia şi Biserica alcătuiesc o unitate pentru creştinii ortodocşi."

şi nu în forma literal textuală sau în formarea lingvistică a textului. „Poate fi aşadar vorba de o inspirație conceptuală şi nu de una verbală sau de o dictare cuvânt cu cuvânt din partea Sfântului Duh"[10].

Pe lângă aceasta, contribuţia patristică în domeniul ermineutic este indispensabilă; ca urmare a acestei contribuţii Scriptura nu este autonomă, ci există numai în cadrul Bisericii. Scriptura provine din Biserică şi se referă la ea[11]. Pe baza dimensiunii pnevmatice a Bibliei şi prin aceasta şi a ermineuticii ortodoxe, exegetul poate să înțeleagă „gândul lui Hristos" (I Cor. 2, 16) numai în cadrul Bisericii, purtătoare de Duh, pentru ca mai apoi să interpreteze adevărul creştin corect şi autentic. Sfântul Irineu referindu-se la aceasta scrie: „Exegetul care nu urmează Bisericii nu poate primi pe Duhul lui Dumnezeu"[12]. De aceea, Biserica devine chezăşia revelației adevărate a lui Dumnezeu.

Autorii Noului Testament ne avertizează asupra unei interpretări independente a Scripturii, în afara cadrului bisericesc. În a doua Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru, în care este accentuată, în general, importanța Bisericii şi a Tradiției apostolice pentru interpretarea Scripturii, se află o axiomă ermineutică de bază „πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται" (=„Nici o proorocire a Scripturii nu se tâlcuieşte după socotința fiecăruia")[13].

---

[10] *E. Antoniadis,* Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază şi metodele de interpretare a Noului Testament şi premisele lor teologice), în: Procès-Verbaux de premier Congrès de Theologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 156.

[11] *P. Vassiliadis,* Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (=Interpretarea evangheliilor (Premise teologice şi istoric-filologice precum şi abordări exegetice a celor patru Evanghelii)), Tesalonic 1990, pag. 66.

[12] Adversus haeresis III, 24, 1: P.G. 7, 966c—967A.

[13] A se vedea II Petru 1, 20 şi II Petru 3, 16-17, unde este vorba despre pericolul falsificării sensului textului. A se vedea de asemenea *H.-F. Klauck,* Die katholis-

Acest pasaj din Noul Testament, deşi se referă la interpretarea creştină a Vechiului Testament, este la fel de valabil şi pentru interpretarea întregii Scripturi. Capacitatea şi forţa intelectului uman nu sunt suficiente pentru a cerceta şi explica cuvântul lui Dumnezeu. În următorul verset (II Petru 1, 21) autorul Noului Testament motivează axioma de mai sus: „οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι" (= „Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt"). Un exeget care încearcă să interpreteze Scriptura în afara criteriilor bisericeşti se expune pericolului unei interpretări greşite, din cauza lipsei cunoaşterii divine autentice. De aceea, în viziunea ortodoxă, interpretarea nu e văzută numai ca o muncă a raţiunii umane, ci ca „revelaţia unică şi reală a adevărului intern al mesajelor biblice, adevăr care, ca atare, este autentic şi mântuitor"[14].

1.3. Persoana exegetului ca premisă a interpretării

Ermineutica autentică nu înseamnă numai preocuparea teologului pentru literele izolate ale textului; aceasta nu este, însă, exclusă dar este înţeleasă numai ca parte şi instrument pentru atingerea scopului principal al exegezei şi anume: înţelegerea corectă, aprofundată a planului divin

---

che neutestamentliche Exegese zwischen Vaticanum I und Vaticanum II, (=Exegeza catolică a Noului Testament între Vatican I şi Vatican II), în: *M. Weitflauff—P. Neuner*, Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für *Friedrich Kardinal Wetter* zum 70. Geburtstag (=Pentru voi episcop – împreună cu voi creştin, lucrare aniversară pentru cardinalul Wetter la a 70-a zi de naştere), St. Ottilia, 1998, p. 85, şi următoarele.

[14] *John Panagopoulos* Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς, Sonderdruck aus: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Problema teologică în exegeza ortodoxă. Ediţie specială din: Prelegeri ale Primei Conferinţe Ortodoxe), Atena 1973, pag. 7

de mântuire. De aceea, atitudinea personală a exegetului față de trupul Bisericii lui Hristos joacă un rol hotărâtor. E interesant de remarcat că în teologia ortodoxă viața exegetului bineplăcută lui Dumnezeu a devenit premisa[15] unei interpretări credibile, în timp ce ermineutica nu este doar o „metodă seacă", ci este legată strâns de viața întru credință. Într-una din cele aproximativ 2000 de scrisori exegetice rămase de la părintele bisericesc Isidor din Pelousion (născut în jurul anului 360 în Alexandria—decedat în jurul anului 435), aceste criterii bisericeşti pentru exegeți sunt clar formulate: „Cel ce se dedică acestei probleme importante şi încearcă să interpreteze sensul Sfintelor Scripturi trebuie să aibă limbajul clar şi cuviincios iar pe de altă parte trebuie să fie pios şi cu frică de Dumnezeu. El trebuie să urmeze Scripturilor şi nu să le anticipeze sau deformeze sensul după bunul său plac. Pentru că cel ce îndrăzneşte să le falsifice sau să le interpreteze greşit îşi pune în pericol sufletul însuşi[16].

Textele patristice, care ne-au dat indicații şi sfaturi pentru interpretarea constructivă a Scripturii, presupun atât credință adevărată (ὀρθοδοξία) în învățătura Bisericii, în principal în dogma trinitară, cât şi personalitatea capabilă de asimilare a exegetului care poate conviețui spiritual cu autorii Bibliei. Renumitul teolog şi episcop alexandrin, Sf. Atanasie cel Mare, descrie foarte potrivit atitudinea nece-

---

[15] A se vedea *Athanasie cel Mare*, Oratio de Incarnatione Verbi 57: P.G. 25, 196 C.

[16] Isidor de Pelousion, Epistolarum Lib. III, 292: P.G. 78, 965 D: "Τὸν λαμπρᾶς ἁπτόμενον ὑποθέσεως, καὶ τὸν νοῦν τῶν Ἱερῶν Γραφῶν ἑρμηνεῦσαι πειρώμενον, χρὴ τὴν μὲν γλῶτταν ἔχειν σεμνήν τε καὶ τρανήν, τὴν δὲ γνώμην εὐσεβῆ τε καὶ εὐαγῆ, ἀκολουθεῖν τε αὐταῖς, καὶ μὴ ἡγεῖσθαι, μηδὲ πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα, τὸν ἐκείνων νοῦν ἐκβιάζεσθαι. Τοῖς γὰρ παραποιεῖν καὶ παρερμηνεύειν τολμῶσι, κίνδυνος ἐπήρτηται μέγιστος εἰς αὐτὴν τὴν ψυχὴν βλέπων."

sară a exegetului față de sfințenie: „Pentru studiul şi înțelegerea autentică a Scripturii e nevoie de o comportare bună, o inimă curată, de virtute întru Hristos, pentru ca pe această cale spiritul să ajungă la ceea ce năzuieşte şi să-l înțeleagă într-atât, cât naturii umane îi poate fi accesibilă cunoaşterea lui Dumnezeu Logosul. Întrucât fără gândul pur şi fără imitația vieților sfinților, nimeni nu poate înțelege limbajul sfinților"[17]. Este vorba de *asceza ermineuticii biblice*, care este tocmai premisa acesteia.[18]

Faptul că printr-o metodă de interpretare pur filologică şi intelectuală nu se ajunge la o interpretare corectă a Scripturii reiese din următorul verset: I Cor 2, 7. Conform acestor cuvinte, mesajul interpretativ al Sfintei Scripturi reprezintă: „θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν" (cuvintele Scripturii, sunt aşadar: „înțelepciunea cea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră"). În acest verset din Noul Testament sunt exprimate corespunzător atât obiectul cât şi scopul eshatologic al ermineuticii creştine. Înțelepciunea tainică a lui Dumnezeu [19], care duce la δόξα, nu poate fi explicată prin metode subiective. În legătură cu acest verset, Apostolul Pavel răspunde la problema adevăratei interpretări a Bibliei prin indicațiile asupra sprijinului Divin necesar: (I Cor. 2, 10) „ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ

[17] *Atanasie cel Mare*, De Incarnatione Verbi 57: BEP 30, 121. Textul german din: *A. Stegmann* (trad). Des Heiligen Athanasius Schriften, (Bibliothek der Kirchenväter 31) (=Scrierile Sfântului Atanasie, (Biblioteca Sfinților Părinți; 31), Kempten 1917, pag. 155.

[18] *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καί ἡ ἀλεξανδρινή ἐξηγητική παράδοση ὥς τόν πέμπτο αἰώνα (= Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole şi tradiția exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. I, Atena, 1991, pag. 50.

[19] A se vedea şi Rom. 16, 25 f; I Cor. 10, 11: Ef. 3, 4 f; Col. 1, 26 şi următoarele.

τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ" (= „Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile Lui Dumnezeu"). O încercare, din partea exegetului, de înţelegere independentă a înţelepciunii lui Dumnezeu, transmisă în scris, ar fi o prea mare îndrăzneală. Contextul larg al acestui fragment al Sfântului Apostol Pavel accentuează, fără echivoc, suplimentul indispensabil strădaniei umane adică Duhul lui Dumnezeu (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.—I Cor. 2, 11). Sfântul Pavel subliniază contribuţia necesară a Duhului lui Dumnezeu[20] la cercetarea înţelepciunii divine şi la recunoaşterea darurilor lui Dumnezeu şi diferenţiază strict acest Duh de duhul lumii (secularizat) (I Cor. 2, 12): „ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν" (=„Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaştem cele dăruite nouă de Dumnezeu"). Rezultă aşadar clar că pentru Sfântul Pavel conţinutul învăţăturii pnevmatice, adică înţelepciunea lui Dumnezeu (σοφία θεοῦ vezi I Cor. 1, 24) care a fost dată oamenilor nu este un simplu adevăr al lumii şi nu poate fi recunoscută doar prin spiritul uman. Prin aceasta în versetul I Cor. 2, 11 se aplică principiul vechi platonic, neoplatonic dar şi stoic al „Identicului prin Identic" („ὅμοιον ὁμοίῳ")[21] pentru a exprima însemnătatea ajutorului divin.

---

[20] Sfântul Pavel ne face atenţi asupra Sfântul Duh trimis nouă de către Dumnezeu în I Tes. 4,8.

[21] I Cor. 2, 11 „τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ" (=Căci cine dintre oameni ştie ale omului, decât duhul omului care este în el? Aşa şi cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu"). Despre vechiul principiu filosofic în cadrul interpretării acestui fragment a se vedea *St. Conzelmann*„ Der erste Brief an die Korinther (KEK 5. Abteilung - 11 Aufl.) (=Epistola I către Corinteni (KEK diviziunea 5, ed. a 11-a) Göttigen 1969, pag. 84 şi următoarele. Vezi şi *E. Schweizer*, πνευματικός în:

1.4. Caracterul bisericesc—liturgic al exegezei

O interpretare bineplăcută lui Dumnezeu necesită mai întâi desăvârşirea omului în viaţa sacramentală a Bisericii, adică în Liturghie. Cu alte cuvinte: „Revelaţia misterului Logosului Divin, adică interpretarea este un act liturgic al Bisericii"[22]. Păstrând adevărul Dumnezeiesc în Liturgie[23] şi interpretându-l în acelaşi timp spre mântuirea oamenilor şi lauda lui Dumnezeu (interpretarea liturgică), numai Biserica e aceea care poate să garanteze valabilitatea interpretării exegetului condus de spiritul ei. Biserica e zugrăvită ca un fel de vas în care se păstrează adevărul. În exegeza ortodoxă suntem mereu avertizaţi asupra unei interpretări a textelor biblice care au loc în afara trupului şi spiritului Bisericii. Doar cadrul Bisericii lui Hristos îi acordă interpretului, care se poate înşela uşor ca om de ştiinţă independent, garanţia unei exegeze creştine constructive şi credibile a textului.

Acest lucru e accentuat în mod semnificativ de către Enciclica patriarhilor orientali (cap. 2) care comentează al 19-lea Canon al celui de-al Şaselea Sinod ecumenic (Trullanum). Mai întâi, un extras interesant din acest al 19-lea Canon care se referă la linia exegetică credibilă a Sfinţilor Pă-

---

ThWNT, vol. 6 editat de *G. Friedrich*, Stuttgart 1990, pag. 442 şi următoarele.

[22] *Joh Panagopoulos*, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς (=Problema teologică în exegeza ortodoxă. Ediţie specială din: Prelegeri ale Primei Conferinţe Ortodoxe), (extras din: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Atena 1973), pag. 9 f. Vezi pe aceeaşi pagină nota 10, în care versetul Evrei 1, 1 ff. este definit drept „programul ermineuticii Noului Testament".

[23] Vezi *Joh. Panagopoulos*, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς (= Problema teologică în exegeza ortodoxă. Ediţie specială din: Prelegeri ale Primei Conferinţe Ortodoxe), (extras din: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Atena, 1973, pag. 18 unde se accentuează următorul lucru: „În afara participării liturgice (Κοινωνία), interpretarea e o pură erezie." Vezi şi *P. Evdochimov*, Principes de L'hermeneutique orthodoxe (=Principiile ermineuticii ortodoxe), Contacts 138 (1987) 135.

rinţi: „În fiecare zi şi mai ales duminica întâistătătorii Bisericii trebuie să înveţe clerul şi poporul prin cuvintele pioase ale Sfintei Scripturi [...]. Dacă ar apărea, însă, vreo discuţie contradictorie cu privire la un anumit pasaj din Scriptură, ei nu ar trebui să-l interpreteze altfel, ci interpretarea lor să fie întocmai ca luminătorii şi învăţătorii Bisericii, care l-au aşternut pe hârtie prin scrierile lor"[24]. Apoi textul canonului este comentat şi explicat amplu: „Omul care vorbeşte doar de la sine, poate greşi, se poate înşela sau înşela; Biserica ecumenică, care n-a vorbit şi nici nu vorbeşte de la sine, ci prin Duhul lui Dumnezeu (pe care îl are şi-l va avea mereu drept învăţător până la sfârşitul veacurilor) nu poate greşi, nu se poate înşela şi nici înşela pe alţii niciodată, ci dimpotrivă, ea este infailibilă, asemenea Sfintei Scripturi, şi nu-şi pierde niciodată importanţa înnăscută"[25].

1.5. Aserţiunile ermineutice ale tradiţiei în exegeza patristică

Tradiţia neîntreruptă, percepută şi luată în considerare până în prezent, reprezintă în acelaşi timp un principiu deosebit de important şi o premisă a ermineuticii ortodo-

[24] A se vedea Canonul al 19-lea al celui de-al 6-lea sinod ecumenic din palatul Trullan, Constantinopol în: G. *Rhalles—M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, (Sintagma sfintelor şi dumnezeieştilor canoane) vol 2, Atena 1852 (ND:1966), pag. 346-347. Fragmentul din canon care ne interesează: „Ὅτι δεῖ τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν προεστῶτας, ἐν πάσῃ μὲν ἡμέρᾳ, ἐξαιρέτως δὲ ἐν ταῖς Κυριακαῖς, πάντα τὸν κλῆρον καὶ τὸν λαὸν ἐκδιδάσκειν τοὺς τῆς εὐσεβείας λόγους [...] Ἀλλὰ καὶ εἰ γραφικὸς ἀνακινηθείη λόγος, μὴ ἄλλως τοῦτον ἑρμηνευέτωσαν, ἢ ὡς ἂν οἱ τῆς ἐκκλησίας φωστῆρες, καὶ διδάσκαλοι, διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων παρέθεντο· καὶ μᾶλλον ἐν τούτοις εὐδοκιμείτωσαν, ἢ λόγους οἰκείους συντάττοντες."

[25] Această notă din lucrarea episcopului şi canonistului sârb *N. Milasch*, „Canoanele Bisericii ortodoxe" (lb. română) este indicată în lucrarea lui *M. Basarab*, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift (=Biserica—propovăduitoare şi interpretă a Sfintei Scripturi), 'Orthodoxes Forum' 2 (1988) 48 cu nota 10.

xe. De aceea, ştiinţa biblică ortodoxă arată, începând cu Vechea Biserică şi până la experienţa bisericească actuală şi teologia universitară[26], o continuitate neîntreruptă într-o discontinuitate de perioade.[27]

Interpretarea biblică ortodoxă îşi câştigă caracterul său tradiţional prin aceea că ia drept factor ermineutic indispensabil tradiţia vie ca transmitere a vieţii bisericeşti în strânsă legătură cu Sfânta Scriptură [28]. În cadrul tradiţiei, Scriptura şi Biserica au fost văzute dintotdeauna ca o unitate, cu atât mai mult cu cât noţiunea de „tradiţie" nu descrie altceva decât fundamentul temporal-istoric ce a transmis credinţa Bisericii de-a lungul secolelor, începând din perioada apostolică şi continuând de-a lungul diferitelor secole şi epoci istorice[29]. Strânsa legătură a Scripturii şi Bisericii cu Tradiţia este foarte clară mai ales sub următorul aspect: „Interpretarea spirituală bazată pe experienţă (în cadrul Bisericii) a revelaţiei este continuarea interpretării Scripturii de către „martorii" lui Iisus, care ne-a fost transmisă prin Tradiţie"[30].

---

[26] *Joh. Panagopoulos,* Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον (=Ştiinţa biblică in Grecia ieri şi astazi.), *Gregorios ho Palamas* 57 (1974) 22-41.

[27] A se vedea *P. Andriopuolos,* Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a lui Ioan Gură de Aur), extras din *Θεολογια*: vol 60, Atena 1989, pag. 74.

[28] A se vedea referitor la această tematică, interesantul capitol cu titlul: „Die Überwindung der 'Zwei-Quellen-Theorie': wechselseitige Transparenz der 'geschriebenen' und der 'ungeschriebenen' apostolischen Überlieferung" im Buch des römisch-katholischen Ostkirchenhistorikers" (=Depăşirea teoriei celor două surse: transparenţa reciprocă a transmiterii apostolice "scrise" şi „nescrise" în cartea istoricilor romano-catolici din Biserica de răsărit), *H. J. Schulz,* Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre, (=Mărturisire în loc de dogmă. Criterii ale obligativităţii învăţăturii bisericeşti), Freiburg-Basel-Viena, 1996, pag. 49 ff.

[29] A se vedea *Th. Nikolaou,* Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute (=Importanţa tradiţiei patristice în teologia actuală), Orthodoxes Forum 1 (1987) 12-14.

[30] *M. Basarab,* Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift,

Trecând peste înţelegerea generală a tradiţiei, trebuie să luăm în considerare, în acest punct, rolul imens al contribuţiei patristice la ermineutică. Bogăţia textelor exegetice ale Sfinţilor Părinţi, care „au valoarea unor martori vii ai transmiterii apostolice"[31], nu poate şi nu trebuie să fie neglijată de Biserica ortodoxă.

Un prim punct care clarifică însemnătatea şi importanţa interpretării patristice a Scripturii este faptul că Sfinţii Părinţi se consideră drept continuatori şi chiar parte integrantă a vechii tradiţii bisericeşti transmise. Ei s-au integrat în fluxul tradiţiei. Drept mărturie pentru aceasta stau intenţia lor ermineutică şi „conştiinţa" generală a operelor lor, din care ies în evidenţă păstrarea, explicarea şi predarea mai departe a materialului textual al Sfintei Scripturi împreună cu meditaţiile lor critice asupra textului[32]. Sfinţii Părinţi „nu s-au gândit niciodată că scrierile lor ar putea înlocui Evangheliile şi Epistolele Noului Testament. Pentru ei, Scriptura a rămas mereu nu numai criteriul punctelor lor de vedere, ci şi tezaurul inepuizabil de inspiraţie şi viaţă spirituală"[33], aşa cum a accentuat clar Savvas Agouridis, cercetător al Noului Testament.

La tratarea textelor sfinte, Sfinţii Părinţi, ca exegeţi ai Scripturii, au avut mereu în vedere promovarea credinţei

---

(=Biserica – propovăduitoare şi interpretă a Sfintei Scripturi), Orthodoxes Forum 2 (1988) 47.

[31] *E. Antoniadis,* Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază şi metodele de interpretare a Noului Testament şi premisele lor teologice), în: Procès-Verbaux du premier Congrès de Theologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 171.

[32] A se vedea şi expunerile corespunzătoare ale lui *Joh. Panagopoulos,* Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον, (=Ştiinţa biblică în Grecia ieri şi astăzi.) *Gregorios Palamas* 57(1974) 28.

[33] *S. Agouridis,* Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (= Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 52.

adevărate, nefalsificate. Mircea Basarab, cercetător biblic ortodox, scrie: „Lectura şi explicarea Bibliei se face pentru întărirea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos. La această concluzie ajungem dacă urmărim exegeza Sfinţilor Părinţi şi omiliile primelor opt secole"[34]. Ca urmare a faptului că Sfânta Scriptură nu se situează deasupra Bisericii, ci este expresia autentică a însăşi credinţei şi vieţii acesteia, aflată în relaţie organică cu viaţa şi credinţa întregii Biserici de-a lungul secolelor[35], operele patristice apar ca legătură vie, ca identificare a Scripturii cu Tradiţia şi ca purtătoare ale credinţei şi vieţii creştine [36]. În disertaţia ei (Tesalonic 1992), Despo Lialiou, profesoară de teologie la Facultatea de Teologie din cadrul Universităţii din Tesalonic, prezintă concepţia lui Grigore Teologul[37] (*329/30, † în jurul anului 390) cu referire la acest lucru: „Sfântul Grigorie este clar: Sfânta Scriptură şi Tradiţia se identifică pentru că sunt identice prin scop şi conţinut; mai bine spus: e tocmai credinţa în Dumnezeu cea care după Vechiul şi Noul Testament, uneşte viaţa Sfinţilor Părinţi , având în centru acţiunea comună întru Duhul Sfânt"[38].

---

[34] *M. Basarab,* Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift (=Biserica-propovăduitoare şi interpretă a Sfintei Scripturi), Orthodoxes Forum 2 (1988) 47.

[35] La *S. Agouridis,* Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica textelor sfinte), Atena 1982, pag. 52.

[36] Despre această tematică unitară şi importanţa ei în credinţa creştină, a se vedea şi *K. Backhaus - F. G. Untergaßmais* (ed.) Schrift und Tradition. Festschrift für *Josef Ernst* zum 70. Geburtstag, (=Scriptură şi tradiţie. Lucrare omagială pentru *Josef Ernst* la a 70-a zi de naştere), Paderborn 1996.

[37] A se vedea de exemplu *Grigore Teologul*, Ad Pentekostam, Oratio 41: BEP 60, 116 f: „Τοῦτο (sc. der Heilige Geist) ἐνήργει, πρότερον μὲν ἐν ταῖς ἀγγελικαῖς καὶ οὐρανίοις δυνάμεσι καὶ ὅσαι πρῶται μετὰ Θεὸν καὶ περὶ Θεόν [...] Ἔπειτα ἐν τοῖς Πατράσι καὶ ἐν τοῖς προφήταις [...] Ἔπειτα ἐν τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς [...]."

[38] *D. Lialiou,* Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στή Θεολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου (=Interpretarea Sfintei Scripturi în teologia Sf. Grigore Teologul),

Pentru a evidenţia însemnătatea şi rolul Bisericii şi totodată legătura indestructibilă dintre Sfânta Scriptură şi Tradiţia credinţei creştine, profesorul ortodox şi cunoscutul ecumenist Nikos Nissiotis (mort într-un accident în 1986) a scris: „Nici o grupare bisericească ierarhică sau specializată nu deţine autoritatea în ceea ce priveşte interpretarea Bibliei. În Biserică nu există două autorităţi, care să se desfăşoare paralel: Biblia şi Tradiţia aparţin unui întreg mai mare, Bisericii înseşi"[39]

Receptarea interpretării biblice patristice a avut parte până în ziua de azi de multă atenţie din partea ermineuticii ortodoxe. Nu trebuie să ne gândim doar la o copiere sau repetare imitativă a textelor Sfinţilor Părinţi. Nu e vorba aici de vreo concordanţă a părerilor teologilor de azi cu cele ale vreunui Sfânt Părinte în ceea ce priveşte problematica de natură gramaticală sau istorică a textului biblic. Ea se referă la concordanţa textelor patristice cu credinţa transmisă. „Aceste texte nu trebuie să înţeleagă exegeza ca pe o îngrădire şi nici ca pe nişte fraze obligatorii ce înlocuiesc gândirea proprie, ci ca pe nişte pietre de încercare, cu ajutorul cărora aceasta poate să verifice, în ce măsură se află în spiritul Bisericii"[40]. Stima faţă de contribuţia Sfinţilor Părinţi nu trebuie să ne conducă la concluzia extremă că interpretarea biblică ortodoxă s-a epuizat odată cu aceste texte patristice[41]. Savvas Agouridis scrie foarte potrivit în acest sens: „[...]

Tesalonic 1992, pag. 185.

[39] *N. A. Nissiotis*, Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, (=Unitatea dintre Scriptură şi Tradiţie—din punct de vedere ortodox răsăritean), Ökumenische Rundschau 14 (1965) 291.

[40] *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, (=Ştiinţa biblică istorico-critică şi teologia ortodoxă), Etudes theologique de Chambesy 4 (1984), pag. 116.

[41] A se vedea observaţia corespunzătoare din *P. Vassiliadis*, Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (=Interpretarea evenghe-

Sfinţii Părinţi exegeţi n-au epuizat conţinutul Scripturii; ei au văzut-o şi interpretat-o în mod excepţional însă numai din unghiuri concrete care au definit necesităţile epocii lor"[42]. Interpretarea ortodoxă modernă încearcă să înţeleagă şi să-şi însuşească nu propunerile izolate de interpretare ale diverselor pasaje biblice concrete, ci în general intenţia ermineutică autentică a Sfinţilor Părinţi cu care aceşti sfinţi purtători de Dumnezeu ai credinţei noastre au interpretat conţinutul Scripturii.

1.6. Interpretarea filologico-istorică şi cea alegorico-tipologică în Biserica Veche

Marii exegeţi bisericeşti ai Sfintei Scripturi se evidenţiază, în primul rând, nu prin interpretările lor filologice „ad literam", ci prin strădaniile lor permanente de a delimita credinţa adevărată de erezie. Tocmai în aceasta rezidă nucleul interpretării patristice iar în acest punct Sfinţii Părinţi ar trebui să ne fie deschizători de drumuri. Ansamblul „literă-spirit" este de mare interes pentru interpretarea patristică a Bibliei.

Ea porneşte de la litera (γράμμα) textului pentru a trece apoi la spiritul (πνεῦμα) textului scris. Sf. Maxim Mărturisitorul (*580, †662) spune: „Dacă litera nu e înţeleasă spiritual, ea dă impresia unei descrieri (numai) a ceea ce e spus; astfel nu va scoate în evidenţă forţa de expresie a ceea ce e scris, pentru a trece mai apoi la spirit/raţiune"[43]. Între

liilor (Premise teologice şi istoric-filologice precum şi abordări exegetice a celor patru Evenghelii), Tesalonic 1990, pag. 67, în care se accentuează faptul că interpretarea patristică nu epuizează cuvântul biblic al lui Dumnezeu.

[42] *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 53.

[43] *Maxim Mărturisitorul*, Capitol despre teologie, o sută de maxime 6, 76: *Φιλοκαλία*, vol 2 , 162 (ediţia germană).

γράμμα şi πνεῦμα Sfinţii Părinţi văd o relaţie dialectică şi nu o contradicţie radicală, care ar presupune, exact ca în tradiţia platoniciană, polaritatea dintre lumea materială, sensibilă şi spirituală, dintre credinţă şi cunoaştere, dintre teorie şi practică. Exegeţii Vechii Biserici nu au izolat litera de spirit, de conţinutul profund al textului,[44] întrucât în acest caz, punctul de vedere al Sfântului Pavel şi-ar găsi deplina valabilitate. Punctul principal al Scripturii îl constituie întotdeauna adevărul Scripturii, care e acelaşi lucru cu adevărul credinţei creştine.

Sfinţii Părinţi au acordat atenţie perechii „γράμμα-πνεῦμα", precum şi celor patru variante ale principiului de interpretare transmis de la Ioan Cassian [45] (în jurul anului 360—435): *Littera gesta docet* (interpretare ad-literam), *quid credas allegoria* (metoda alegorică), *moralis quid agas* (interpretarea etică) *si quo tendas analogia* (interpretarea analogică sau tipologică)[46]. Chiar şi atunci când Sfinţii Părinţi tratează probleme secundare legate de Scriptură, la care apar opinii exegetice diverse, ei subordonează propunerile lor de interpretare a credinţei autentice creştine. Tocmai în aceasta rezidă spiritul ermineuticii lor care poate fi de mare importanţă şi aproape indispensabil exegeţilor actuali. Er-

[44] Mai mult despre principiul „γράμμα-πνεῦμα" în ermineutica patristică, a se vedea la *Joh Panagopoulos*, Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καί ἡ ἀλεξανδρινή ἐξηγητική παράδοση ὥς τόν πέμπτο αἰώνα (= Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole şi tradiţia exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol 1, Atena 1991, pag. 480f.

[45] După *A. Kleinhans*, Exegese: Lat. Mittelalter (=Exegeză: Evul Mediu latin), LTHK, vol 3, Freiburg 1959, coloana 1285, autorul acestui sens cvadruplu al Bibliei este călugărul Nestorie (Secolul 4).

[46] Detalii a se vedea la *S. Agouridis*, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἑρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν, în: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Sfinţii Părinţi în calitate de exegeţi ai Sfintelor Scripturi, în: Prelegeri ale Primei Conferinţe de ermineutică ortodoxă), Atena, 1973, pag 93 f.

mineutica lor bisericească conformă credinței creştine şi nu problemele gramaticale sau alte probleme practice de interpretare, este cea care face din Sfinţii Părinţi adevăraţi deschizători de drumuri. De aici putem trage concluzia: „Referitor la autorul, perioada, variantele textuale şi condiţiile în care au apărut cărţile Bibliei, exegetul (modern) are deplina libertate de cercetare şi libera alegere în folosirea metodelor de interpretare."[47]

Un exemplu caracteristic în istoria interpretării creştine este ilustrat de divergența şi multitudinea de opinii ale Sfinților Părinți şi de atenția acordată credinței transmise. Interpretarea mult contestată a pasajului din Evanghelia după Ioan 14, 21 „Ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστι"[48] (=Tatăl este mai mare decât Mine) a fost determinată şi influențată în cadrul exegezei Bisericii Vechi de factorul „adevăr-eroare", cu referire la învățătura greşită despre relația Tată - Fiu, ce amenința adevărata credință. În secolul III, Celsus le-a reproşat creştinilor că ar aşeza pe Fiul deasupra Tatălui şi că s-ar ridica împotriva Tatălui, avându-l pe Fiul drept conducător („ὅσπερ ἐστὶν αὐτοῖς τῆς στάσεως ἀρχηγέτης")[49]. Ca reacţie la reproşul lui Celsus, Tertulian şi Origen au interpretat acest fragment prin importanța acelui „subordinatio" al Fiului. Tertulian vorbeşte despre faptul că Dumnezeu Tatăl reprezintă întreaga ființă a Dumnezeirii, în timp ce Fiul este doar un element-parte din întreg[50]. În acest con-

[47] *M. Basarab,* Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift (=Biserica—propovăduitoare şi interpretă a Sfintei Scripturi), Orthodoxes Forum 2 (1988) 49.

[48] Cu privire la această temă există material din belşug în lucrarea de doctorat a lui *Stergios Sakkos,* „Ὁ Πατήρ μου μείζων μού ἐστι". vol 1: Κριτικὴ κειμένου καὶ ἑρμηνεία, Tessalonic 1968; vol 2: Ἔριδες καὶ Σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Tessalonic 1966. („Tatăl meu este mai mare decât mine", Vol. 1: Critica textului şi interpretarea. Vol. 2: Dispute şi sinoade în sec. al XII-lea.)

[49] A se vedea textele corespunzătoare la *Origen,* Adversus Celsum 8, 12. 14: BEP 10, 183. 185.

[50] *Tertulian,* Adversus Praxeam 9, 2 : P.L. 2 , 175-220.

text Fiul are, pentru Origen, „o valoare mai redusă" decât Tatăl. [51]

În a doua jumătate a secolului al IV-lea, când arianismul a dobândit o importanță mai mare, au apărut şi alte interpretări ale acestui pasaj din Evanghelia după Ioan. Pentru o grupă de exegeți, Dumnezeu Tatăl este „μείζων" ca „ἀγέννητος"(nenăscut) spre deosebire de Fiul Care este născut („γεννητός"). Acest punct de vedere a fost susținut în contextul direct al polemicii împotriva arienilor de Sf. Vasile cel Mare, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Isidor din Pelousion, Sf. Chiril din Ierusalim şi Teofilact al Bulgariei. Pentru altă grupă de Sfinți Părinți, Dumnezeu Tatăl este definit ca „μείζων" datorită întrupării ca om a Fiului. Această interpretare a fost reprezentată de Sf. Ilarie, Sf. Grigorie Teologul, Didimos şi Sf. Chiril din Alexandria. Surprinzător este faptul că pentru acest fragment al Evangheliei, Sf. Grigore Teologul şi Chiril din Alexandria preferă prima interpretare când e vorba de arianism şi pe cea de-a doua în alte ocazii. „Criteriul principiului ermineutic la toate interpretările acestui fragment [...] a fost „κανὼν πίστεως" (regula fidei[52]) a Bisericii"[53].

Pentru Sfinţii Părinţi şi în general pentru ermineutica ortodoxă, Sfânta Scriptură nu reprezintă o carte filologică

---

[51] *Origen*, Adversus Celsum 8, 12.14 : BEP 10, 183.185. Vezi mai ales acelaşi Adversus Celsum 8,15 : BEP 10, 186: „σαφῶς γὰρ ἡμεῖς [...] φαμὲν **τὸν υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς** *ἀλλ' ὑποδεέστερον*. καὶ τοῦτο λέγομεν αὐτῷ πειθόμενοι, εἰπόντι τό· *'ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστί'*".

[52] Mai exact despre „regula fidei" în Vechea Biserică şi importanța ei interpretarea creştină a se vedea *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων (= Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică.), vol. 1, Atena 1990, pag. 179ff.

[53] La *S. Agouridis*, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἑρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν (= Sfinții părinți ca şi exegeți ai Sfintelor Scripturi, în: Prelegeri ale primei Conferințe de ermineutică ortodoxă), în: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Atena 1973, pag. 89, unde se găsesc şi alte detalii cu privire la problematica de interpretare a fragmentului din Evanghelia după Ioan 14, 28.

care să ne transmită în principal informaţii pur istorice. Aşa cum spunea Sf. Ioan Hrisostom, Sfânta Scriptură nu este o culegere de „simple litere"[54]. Ea este o culegere de scrieri religioase care certifică credinţa comunităţii creştine primare.

În special Noul Testament alcătuieşte mesajul scris al creştinismului, propovăduirea credinţei creştine. E Cuvântul lui Dumnezeu care are ca scop mântuirea oamenilor. În această privinţă Sfinţii Părinţi n-au făcut o interpretare adliteram, ci o interpretare alegorică, tipologică sau anagogică[55]. Alegoria, utilizată în principal de reprezentanţii şcolii alexandrine, dar şi de alţi Sfinţi Părinţi, este definită de J. Daniélou drept o metodă de demitologizare—iar aceasta în cadrul trecerii de la Vechiul la Noul Testament[56].

Pentru metoda alegorică e citat un exemplu reprezentativ de interpretare patristică a Noului Testament. Mai întâi textul din Evanghelia după Ioan 10, 1: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce nu intră pe uşă (διὰ τῆς θύρας) în staulul oilor, ci sare pe aiurea, acela este fur şi tâlhar". În cele 100 de omilii ale sale, Ioan Hrisostom, care „a explicat atât de temeinic şi totodată practic"[57] Noul Testament, interpre-

---

[54] *Ioan Hrisostom*, De Mutatione Nominum 2: P.G. 51, 126.

[55] A se vedea detaliile corespunzătoare despre *Origen* la *P. Andriopoulos*, Ἡ θέσις τοῦ σαρκωθέντος Λόγου εἰς τὴν ἑρμηνευτικὴν τοῦ Ὠριγένους, în: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Importanţa logosului întrupat în ermineutica lui Origen, în: Prelegeri ale Primei Conferinţe de ermineutică ortodoxă), Atena 1973, pag. 204 ff.

[56] A se vedea şi *J. Daniélou*, Die Entmythologisierung in der Alexandrinischen Schule, (=Demitologizarea în şcoala alexandrină) VI/1, Hamburg 1963, pag. 38-43, şi observaţiile corespunzătoare din *P. Andriopoulos*, Ἡ θέσις τοῦ σαρκωθέντος Λόγου εἰς τὴν ἑρμηνευτικὴν τοῦ Ὠριγένους (= Importanţa Logosului întrupat în ermineutica lui Origen, în: Prelegeri ale Primei Conferinţe de Ermineutică Ortodoxă), în: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Atena 1973, pag. 205, nota 100.

[57] Identic *la B. Altaner—A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (=Patrologia. Viaţa, scrierile şi învăţăturile Sfinţilor Părinţi), Freiburg, 1980, pag. 324.

tează fragmentul de mai sus în mod alegoric astfel: „El a denumit foarte potrivit Scrierile Sfinte drept uşă (θύραν). Pentru că acestea ne conduc la Dumnezeu şi ne revelează cunoaşterea Lui. Acestea ne transformă în miei, ne apără şi nu lasă lupii să pătrundă înăuntru. Exact ca o uşă sigură, Scriptura blochează accesul ereticilor şi ne mijloceşte cunoaşterea tuturor lucrurilor care sunt de interes pentru noi, întrucât ea nu ne lasă să ne înşelăm"[58]. Interesant e faptul că această interpretare alegorică a Sfântului Ioan Hrisostom (†407) a intuit nu numai interpretarea concretă a textului ci şi poziţia însemnată şi totodată indispensabilă a Sfintei Scripturi în credinţa creştină.

E cunoscut că Sf. Ioan Hrisostom a aparţinut şcolii exegetice antiohiene, renumită pentru interpretarea istorică şi filologică ad-literam. În exemplul dat mai sus el foloseşte totuşi metoda alegorică—atribuită şcolii alexandrine—un semn simbolic al faptului că exegeţii Bisericii Vechi erau deschişi tuturor metodelor de interpretare cunoscute atunci. După cum spune Savvas Agouridis, acest lucru e „foarte didactic în ceea ce priveşte unilateralitatea care caracterizează în mod obişnuit principiile ermineutice (ale ştiinţei occidentale) începând cu secolul al XVIII-lea" [59].

Şcoala exegetică din Antiohia a fost întemeiată de Lukianos († 312), unul dintre primii comentatori ai Noului Testament[60]. În afară de Sf. Ioan Hrisostom, printre reprezen-

[58] Ioan Hrisostom, Homilia ad Ioanem 59 : P.G. 59, 324. A se vedea şi expunerile în *P. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a lui Ioan Gură de Aur), extras din ediţia specială: *Θεολογία*, vol. 60, Atena 1989, pag. 17.

[59] *S. Agouridis*, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἑρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν (=Sfinţii Părinţi ca şi exegeţi ai Sfintelor Scripturi, în: Prelegeri ale Primei Conferinţe de Ermineutică Ortodoxă), în: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Atena 1973, pag. 94.

[60] Cu referire la persoana lui Lukianos, despre care ni s-au transmis date puţine şi neclare, şi activitatea sa exegetică a se vedea *E. Tov*, Lucian şi Proto-Lucian,

tanții acestei școli se numără: Diodor din Tars, în timpul căruia școala a atins perioada sa de înflorire, Sf. Teofil al Antiohiei, Meletie al Antiohiei, Eusebiu de Emessa, Eustațiu al Antiohiei, Teodor de Mopsuestia și Sf. Efrem Sirul. Această direcție exegetică a fost urmată de Teodoret din Cyr precum și de Nestorie.

Platonismul *mijlociu* și mai ales filosoful evreu Filon au constituit fundalul pentru gândirea teologică și interpretarea biblică a școlii exegetice din Alexandria alături de cei mai importanți și cunoscuți teologi și exegeți alexandrini ai Bibliei: Clement și Origen, mai pot fi menționați aici și Ammoniu, Dionisie din Alexandria, Teognost, Pieriu și Hesichiu. Deși al V-lea Sinod Ecumenic nu a considerat învățătura lui Origen ca fiind în acord cu credința ortodoxă, Origen a exercitat, în domeniul exegetic, o influența imensă asupra dezvoltării interpretării biblice creștine.

Clement Alexandrinul († în jurul anului 215) este primul care a apărat sistematic exegeza alegorică. În lucrarea sa „Stromata" (VI, 124, 6) el scrie că întreaga Scriptură vorbește într-o limbă tainică, plină de simboluri. Caracteristic pentru aceasta este semnificația filosofică sau psihologică pe care el o atribuie anumitor texte sau persoane din Sfânta Scriptură: de exemplu, după el tablele Legii din Cartea Exodului simbolizează întreaga lume, în timp ce numele „Sara" și „Agar" introduse în „Epistola către Galateni" din Noul Testament ne arată adevărata înțelepciune și filosofia păgână.

în: *F.M Gross—S Talmon* (ed), Qumran and the History of the Biblical Text (=Qumran și istoria textului biblic), Cambridge / Londra 1975, pag. 293-305. În special despre „ipoteza celor 2 Lucian", apărută și mult discutată în ultimele decenii, a se vedea opera lui *R. Lorenz*, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, (=Arie judaizans? Cercetări asupra locului ocupat de Arius în istoria dogmelor), Göttingen 1979, pag. 29f., unde se pune și se discută întrebarea: „[...] Ar trebui să diferențiem martirul de învățătorul lui Arie".

Origen, care simţea multă dragoste şi dăruire faţă de credinţa ortodoxă, a fost influenţat puternic de trihotomia ontologică a Platonismului. De aceea, el a propagat tripla exegeză a Sfintei Scripturi:

1) Interpretarea *materială* sau *ad literam* sau *istorico-gramaticală*. Prin aceasta el nu se referă la metoda istorico-filologică a antiohienilor, ci la simpla înţelegere ad-literam a celor spuse (de exemplu: Grădina Edenului—Dumnezeu a plantat Raiul ş.a.m.d.)

2) Interpretarea *psihică* sau *etică*, de care se foloseşte rar.

3) Interpretarea *pnevmatică* sau *alegorică* sau *mistică*, realizată prin înţelegerea anagogică.

Ar fi de observat aici că Origen îşi sprijină afirmaţiile sale în legătură cu posibilităţile variate de interpretare ale textelor biblice pe două locuri biblice: a) Παροιμίαι/Proverbe 22, 20 („καὶ σὺ δὲ ἀπόγραψαι αὐτὰ σεαυτῷ τρισσῶς εἰς βουλὴν καὶ γνῶσιν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας σου" /Însuşeşte-ţi aceste cuvinte în trei feluri şi explică-ţi-le spre voinţa şi cunoaşterea în adâncul inimii tale), b) II Corinteni 3, 6 „τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ" (Litera ucide iar duhul face viu); ceea ce şi Apostolul Pavel a utilizat, dar în alt context.

Fără îndoială că Sfinţii Părinţi s-au străduit să dea răspunsuri la problemele ermineutice ale timpului lor. Bineînţeles că astăzi deţinem informaţii istorice şi filologice mult mai bune şi mai demne de încredere în ceea ce priveşte epoca redactării scrierilor Noului Testament. De exemplu, naşterea şi dezvoltarea tradiţiei apostolice aşa cum o vedem noi astăzi i-a fost necunoscută Sf. Ioan Hrisostom[61]. Mate-

---

[61] A se vedea, mai mult, în: *P. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din ediţia specială: *Θεολογία*, vol. 60, Atena 1989, pag. 15.

rialul exegetic filologic şi istoric ce stătea atunci la dispoziţia Sfinţilor Părinţi era inferior materialului de care dispunem azi. „Ştim (astăzi) cu siguranţă mult mai bine, ce s-a întâmplat la Roma sau în Corint atunci când Sf. Pavel şi-a redactat epistolele sale despre aceste biserici" [62]. Multe interpretări patristice „mistice" sau alegorice ale locurilor biblice concrete par azi de neconceput, mai ales că diversele cunoştinţe filologice, istorice, arheologice sau religioase ale ştiinţei biblice moderne s-au înmulţit enorm. Dar Sfinţii Părinţi n-au afirmat niciodată că una sau alta dintre interpretările lor ar fi cea definitivă şi normativă pentru exegeza creştină[63] , lucru pe care vestul l-a reproşat uneori estului. Sf. Grigorie de Nissa (*335 †394) spune foarte clar: „Nu transformăm ceea ce e spus în dogmă, ca să nu dăm ocazii calomniatorilor; dimpotrivă, admitem că prin aceste gânduri ne-am exersat doar spiritul propriu, fără a dori să lăsăm viitorilor (exegeţi) o teorie exegetică"[64].

Pentru noi, exegeza patristică rămâne astăzi totuşi foarte valoroasă şi îndrumătoare, într-atât încât chiar în analiza lingvistică a textului ea nu rămâne doar la nivelul literei, ci ne arată şi sensul eclesiastic profund bisericesc şi conform cu credinţa creştină, al celor scrise. Exegeţii Bisericii

---

[62] Vezi *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 54. *P. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Interpretarea Sfintei Scripturi în teologia Sf. Grigore Teologul), Extras din: *Θεολογια* vol. 60, Atena 1989, pag. 51f.

[63] A se vedea şi *Joh. Panagopoulos*: Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ ἐξηγητικὴ παράδοση ὥς τόν πέμπτο αἰώνα (=Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole şi tradiţia exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. 1, Athena 1991, pag. 53.

[64] *Grigore de Nisa*, „Ad Petrum fratrem de hexameron 6: BEP 65, 528f.: "οὐ γὰρ δόγμα τὸν λόγον ποιούμεθα, ὥστε ἀφορμὴν δοῦναι τοῖς διαβάλλουσιν· ἀλλ' ὁμολογοῦμεν ἐγγυμνάζειν μόνον ἑαυτῶν τὴν διάνοιαν τοῖς προκειμένοις νοήμασιν, οὐ διδασκαλίαν ἐξηγητικὴν τοῖς ἐφεξῆς ἀ[illegible]θαι.„

Vechi „nu au fost simpli comentatori ai textelor sfinte. Ca interpreţi, ei au relaţionat întotdeauna interpretarea Scripturii cu teologia biblică şi cu teologia Bisericii"[65].

După Sf. Ioan Hrisostom scopul central al exegetului este nu numai simpla înţelegere a textului, ci şi „folosul etico-moral al acestui text pe care îl au ascultători"[66]. Sfinţii Părinţi n-au refuzat sub nici o formă cercetarea filologică, istorică şi critică a Scripturii. Este un fapt cunoscut că Sf. Ioan Hrisostom se sprijină pe interpretarea ad-literam; în procesul de interpretare el se bazează câteodată - cu ajutorul traducerilor[67]- şi pe originalul în limba ebraică[68]. Prin aceasta, la interpretarea sa se iau în considerare şi factorii istorici, deşi aceştia nu reprezintă pure elemente creştine.[69]

---

[65] *S. Agouridis*, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἑρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Α΄ Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (= Sfinţii părinţi ca şi exegeţi ai Sfintelor Scripturi, în: Prelegeri ale Primei Conferinţe de Ermineutică Ortodoxă), Atena 1973, pag. 100 şi următoarele.

[66] A se vedea *P. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din ediţia specială: *Θεολογία*, vol. 60, Atena 1989, pag. 46 cu nota 80.

[67] În legătură cu aceasta a se vedea interesantul articol al lui *Ilias Oikonomou*, Ἡ ἑβραϊκὴ γλῶσσα καὶ οἱ ἕλληνες πατέρες (= Biblia ebraică şi Sfinţii Părinţi greci), *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 23 (1994), vol. 13, pag. 29-47.

[68] A se vedea *P. Andrianopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din: *Θεολογία*, vol. 60, Atena 1989, pag. 46.

[69] A se vedea mai departe *P. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου(=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a Sf. Ioan Gură de Aur), extras din ediţia specială: *Θεολογία* vol. 60, Atena 1989, pag.20 cu nota 47. ,

II. ERMINEUTICA ŞI EXEGEZA ÎN BISERICILE DIN APUS

2.1. Interpretarea Scripturii în Evul Mediu:

Referitor la tematica acestui capitol trebuie să menţionăm în prealabil că, în timp ce în apus există un număr mare de lucrări pe această temă, în răsărit bibliografia despre această perioadă prezintă lipsuri însemnate.

Nici în răsărit şi nici în apus exegeza biblică a Evului Mediu nu se află în prim plan. În special în perioada Evului Mediu timpuriu (în principal până în secolul al XII-lea) teologii nu s-au preocupat de interpretarea personală biblică. În această perioadă se poate vorbi doar în mod izolat de o exegeză ştiinţifică. Se evidenţiază două caracteristici ale ermineuticii medievale:

– separarea dintre interpretarea unui text concret şi teologia legată de acesta;

– lipsa de productivitate independentă a teologilor şi a unei metode formalizate pentru comentarea Sfintei Scripturi, legată de aceasta[70].

În timp ce până în secolul al V-lea aprecierea teologică a textelor era făcută în cadrul interpretării lor, în Evul Mediu lipsesc comentariile independente sau omiliile biblice. A fost considerată ca fiind mulţumitoare strângerea şi trans-

---

[70] Pentru mai multe informaţii, a se vedea expunerile lui *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 141 ff.

miterea citatelor Sfinților Părinți care se referă în mod exegetic la diferite texte biblice. Astfel a luat naștere o nouă formă de interpretare a Bibliei apărută prin așa numitele „catene" (gr: Σειραὶ sau Ἐκλογαὶ sau Ἐκλογάδια). Este vorba așadar de „serii" (σειραί) în care textul biblic este fixat în versuri sau pe coloane, iar pe margine, în jurul textului au fost scrise diverse citate exegetice ale Sfinților Părinți.[71]

Acestui fel de exegeză îi lipsește aprecierea critică personală precum și poziția teologului, care nu întreprinde o înțelegere profundă proprie a textului. De altfel, trebuie să accentuăm aici faptul că, din vechime, în Biserică și în literatura profană s-a înregistrat obiceiul colecționării de fragmente patristice, sau de altă natură, importante. Premergătoarele acestor „serii" au fost așa numitele „antologii" (florilegii) care au reprezentat un fel de culegere de păreri ale diverselor personalități. Acest gen de scrieri a apărut mai mult în confruntările vechilor teologi creștini cu ereticii acelor timpuri.

Un exemplu caracteristic în cadrul Bisericii de răsărit este opera lui Teodoret din Cir cu impresionantul titlu: „Eranistes sau Polymorphus".[72] Este vorba de o creație scrisă în formă de dialog a lui Teodoret în care atrage atenția asupra câtorva păreri mai importante ale Sfinților Părinți culese de el. Același fenomen se întâlnește și în Biserica de apus. Un exemplu impresionant îl constituie Ioan Casian care, în lucrarea sa „Collationes" a strâns diverse zicale și cuvinte ale

---

[71] Pe marginea acestui text, vreau să atrag atenția aspra următorului volum: *K. Aland* (ed.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare, (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5) (=Vechi traduceri ale Noului Testament, Citatele Sfinților Parinți si lecționarele (Lucrări prinvind cercetarea Noului Testament 5)), Berlin, New-York 1972.

[72] Lucrarea cu titlul: „Eranistes seu Polimorphus "care se găsește în P.G. 83, 27 și următoarele este împărțită în trei dialoguri cu subtitlurile: „Imutabilis: Dialogus I", „Inconfusus: Dialogus II" și „Impatibilis: Dialogus III."

unor personalități importante. De menționat este și celebra operă „Epistola Dogmatica" a lui Leon cel Mare, în care au fost strânse mai multe opinii cu autoritate ale Sfinților Părinți, cu privire la probleme dogmatice.[73]

Una dintre cele mai însemnate ocazii pentru culegerea unor astfel de Eklogai (catene) a fost așadar lupta Bisericii cu falșii învățători, astfel încât aceste „serii" au primit un caracter dogmatic. Pe lângă acestea mai existau și antologiile care serveau mai degrabă unor scopuri didactice și care demonstrau astfel un caracter moral-ascetic.[74] O a treia categorie a acestor culegeri era reprezentată de catenele ermineutice care, așa cum am spus anterior, apar sistematic în Evul Mediu, atât în răsărit cât și în apus.

În terminologia de specialitate se utilizează și noțiunea de „scolie" (comentarii) care definește culegerea de scurte observații comentatoare ale Sfinților Părinți asupra unor fragmente dificile din Biblie, observații ce pot fi considerate premergătoarele catenelor sistematice de mai târziu. În biserica de răsărit aceste „scolii" au primit, în perioada bizantină, numele de „Ἐκλογαὶ" fiind cunoscute spre sfârșitul epocii drept „Σειραὶ". Cunoscuți autori de seirai (seirografe) au fost în est Nikitas din Herakleia (sec. 11), Euthymios Zigabenos (începutul sec. 12), Prokopios din Gaza (sec. 15) și Teofilact al Bulgariei (sec. 15).

În perioada medievală,[75] vestul înregistrează o dezvoltare a exegezei biblice asemănătoare cu cea din est, care, însă, se va dezvolta pe căi proprii în secolele următoare. În timp ce în scolastica timpurie s-a accentuat inspirația divi-

---

[73] Această tematică este abordată detaliat și cu mai multe exemple în cartea lui *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 172 și următoarele.

[74] A se vedea culegerile vechi publicate până în ziua de azi, ca de exemplu: „Enchiridion Patristicum" sau „Enchiridion Asceticum".

[75] Evul Mediu occidental poate fi împărțit în trei perioade: 1. Scolastica timpurie (sec. 8-11) 2. Scolastica (sec. 12-13) și 3. Scolastica târzie (sec.14-15).

nă a textului biblic şi dependenţa exegezei de Sfinţii Părinţi competenţi (de ex.: Sf. Ambrozie, fer. Augustin, Sf. Grigorie cel Mare, fer. Ieronim, Sf. Ilarie din Poitier), din secolul al XII-lea studiul Sfintei Scripturi a început să câştige tot mai mult, un caracter ştiinţific o dată cu lucrările exegetice proprii ale teologilor acelui timp. În istoria exegezei biblice sunt cunoscute aşa numitele „glose"[76] care, în ciuda citatelor din interpretarea patristică îşi arată clar tendinţa de a se constitui în opere exegetice de sine stătătoare. Glosele au înregistrat o dezvoltare structurală cu diverse forme (glosă interliniară, glosă marginală); punctul lor culminant îl reprezintă, însă, „Glossa ordinaria" a lui Anselm din Laon (cca 1050—1117), o amplă operă exegetică cu referire la Psalmii Vechiului Testament şi la Epistolele Sf. Apostol Pavel.

În tratatele exegetice ale Evului Mediu (sec. al XIII-lea — al XV-lea) domină o diferenţiere clară între sensul literal şi cel spiritual al textului biblic. Acest principiu larg aplicat în scolastică provine din principiul „Littera gesta docet" aşa cum a fost el transmis de Sf. Ioan Cassian.[77]

Operele exegetice ale secolelor al XIII-lea, al XIV-lea prezintă o anumită autonomie. Se foloseşte în continuare citarea Sfinţilor Părinţi, însă, în acelaşi timp este folosită şi Sfânta Scriptură, astfel încât aceasta să se poată explica singură în anumite fragmente. Un exemplu caracteristic al acestei categorii de comentarii îl constituie „Catena aurea" de Thomas de Aquino († 1274) care oferă diferite note comentatoare la Evanghelii. O formă mai larg prelucrată a

[76] Despre „glose" şi dezvolatarea lor a se vedea *Chr. de Hamel*, The Production and Circulation of Glossed Books of the Bible (= Producerea şi circulaţia gloselor cărţilor biblice), Oxford 1978. În afară de aceasta a se vedea *A. Kleinhans*, Exegese: Lat. Mittelalter (=Exegeza: Evul Mediu latin), LThK, vol 3, Freiburg 1959, coloana 1284 şi următoarele.

[77] A se vedea expunerea pe aceasta temă în capitolul nr. 1.6 al acestei lucrări cu titlul: „Interpretarea biblică, filologico-istorică şi allegorico-tipologică în Biserica Veche".

gloselor o constituie „Quaestiones" care au deschis un nou drum pentru exegeza creştină a Evului Mediu. [78] Este vorba de comentarii prevăzute cu texte interogative („Erotapokriseis-ul bizantin - Ἐρωταποκρίσεις") care au caracterul unei controverse, orientată critic cu texte biblice. Aceste „Quaestiones" s-au dezvoltat cu timpul, cu precădere în vest, în metoda discuției scolastico-academice. În scolastica târzie a apărut un nou fel de interpretare, cunoscută sub numele de „postile". Este vorba de încercarea exegetică de a-i conferi sensului literal, în cazul gloselor neglijat, locul său bine meritat (postilare = a explica). Una dintre cele mai importante culegeri de interpretări ale acestui timp, care a completat „glosele", a fost „Postillae perpetuae în Vetus et Novum Testamentum" a lui Nicolaus din Lyra (†1349).[79]

În cadrul exegezei medievale nu s-a putut dezvolta pe deplin o configurație științifică în totalitate independentă a exegezei biblice. Această perioadă se distinge prin orientarea sa către autoritățile trecutului, aşadar prin arhaismul său. Un alt element caracteristic al exegezei medievale este, în mare, o îndepărtare metodică de la litera textului şi nuanțarea alegorică, etică şi analogică a comentariilor exegetice.

2.2. Interpretarea biblică reformatoare şi postreformatoare (secolele al XVI-lea – al XVIII-lea)

Începuturile noii epoci sunt caracterizate de curente şi schimbări importante din punct de vedere istoric şi spiritual. La acestea au contribuit în mod hotărâtor Renaşterea şi Umanismul, care însă, nu sunt identice cu Reforma con-

[78] A se vedea şi *Chr. Dohmen*, Exegese, (= Exegeza) *LThK* Bd. 3, Freiburg u.a. ³1995, coloana 1091.
[79] A se vedea detaliile în articolul lui *J. Roloff*, Bibelexegese: Neues Testament, (=Exegeza biblică: Noul Testament), *EKL*, vol. 1, coloana 456.

temporană lor[80] dar care au avut un anumit rol premergător pentru aceasta din urmă. Astfel, în perioada Umanismului s-a trezit interesul pentru limba biblică şi pentru textul original al Scripturii. Aici ar fi de menţionat ediţia promovată în vest la *textus receptus* al Noului Testament grecesc împreună cu o traducere în latină făcută în 1516 de Erasmus din Rotterdam (1469—1536). Pe acest text s-a bazat traducerea lui Luther (1483—1546) din 1522. Pe lângă aceasta ar mai fi de menţionat a patra ediţie a Noului Testament, făcută de Henricus Stephanus în 1551. Pe lângă împărţirea în capitole care s-a impus în secolul XIII-lea, s-a inclus în această ediţie şi împărţirea în versete, aflată în uz până în ziua de azi.

Odată cu izbucnirea Reformei în secolul al XVI-lea a crescut şi interesul faţă de Scriptură şi interpretarea ei.[81] În interpretarea reformatoare a Scripturii sunt din nou corelate cele două dimensiuni: „exegeză şi teologie", întrucât Reforma şi-a sprijinit toată polemica împotriva Catolicismului pe Sfânta Scriptură. Această mutare, din partea Reformei, a centrului de greutate pe Biblia însăşi şi pe exegeza ei nu poate fi înţeleasă fără întoarcerea la limba originară a textului biblic şi la factorii lingvistici diferiţi, care reprezentau atunci unele din cele mai importante puncte de vedere ale interpretării biblice. În această perioadă au fost folosite sistematic ediţiile biblice ebraice şi greceşti, într-o aşa măsură încât munca filologică şi gramaticală rezultată de aici s-a cristalizat treptat într-un factor ermineutic absolut necesar. Pe lângă asta, în cadrul Reformei s-a practicat,

---

[80] A se vedea şi următoarele expunerile ale lui *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 152 şi următoarele.

[81] A se vedea mai multe informaţii la *H. J. Genthe*, „Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, (=Scurtă istorie a ştiintei nou-testamentare)", Göttingen 1977, pag. 13 ff.

prin studii filologice intensive, atât traducerea textelor biblice în limbile vii ale diverselor naţiuni, cât şi redactarea comentariilor asupra cărţilor Bibliei.

Începând cu Reforma s-a pus problema ermineuticii ca temă autonomă în teologia occidentală. Teologii protestanţi au proclamat principiul suficienţei Sfintei Scripturi (*sola scriptura*)[82], în timp ce principiile de interpretare ale Bisericii romano-catolice au fost puse la îndoială. Ca un pol opus părerilor catolice despre rolul tradiţiei alături de Sfânta Scriptură şi despre funcţia magisteriului în interpretarea ei, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea s-au impus următoarele principii „ale ortodoxiei protestante vechi": *sufficientia* (Sfânta Scriptură ca suficientă sursă de revelaţie) *auctoritas* (pe baza inspiraţiei verbale) *perspicuitas* (înţelegerea nemijlocită) şi *efficacia* (nemijlocirea semnificaţiei actuale).

Luther ia în considerare numai sensul literal al Sfintei Scripturi, care are, ca atare, relevanţă spirituală şi profetică. Prin aceasta s-a contestat schema medievală a principiului cvadruplu. Acest lucru trebuie văzut ca o reacţie puternică la exegeza alegorică a Evului Mediu, chiar dacă unii teologi medievali romano-catolici, ca de exemplu, Thomas de Aquino, au reliefat şi sensul literal al Scripturii. Opiniile protestante ale acestei noi perioade se evidenţiază prin două principii de bază:

– Scriptura devine singura autoritate a credinţei;

– Scriptura se interpretează ea însăşi, singură (Scriptura Scripturae interpres).[83]

---

[82] O poziţie ortodoxă detaliată cu referire la această tematică se întâlneşte la *E. Antoniadis*: „Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază şi metodele de interpretare a Noului Testament şi premisele lor teologice", în: Proces-Verbaux du premier congres de Teologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 148.

[83] Expuneri explicative pe aceasta temă se găsesc la *W.G. Kümmel*, Das Neue

Aşa cum a arătat Luther în „Prefaţă la Noul Testament" (1522) principiul autorităţii unice a Sfintei Scripturi merge mână în mână cu caracterul propovăduitor al acesteia. Mesajul biblic produce credinţa care, în mod exclusiv are funcţie mântuitoare (sola fidae). Experienţa personală a credinciosului are importanţă esenţială pentru înţelegerea Bibliei. La aceasta, un rol important îl joacă şi mărturia Sfântului Duh (*testimonium Spiritus Sancti*) care ajută omul să-şi deschidă ochii spirituali şi să-şi întărească credinţa.

Caracteristică pentru înţelegerea reformatoare a Bibliei este interpretarea consecvent hristologico-soteriologică. Iisus Hristos, Cel ce S-a răstignit şi a înviat, este prin actul Său mântuitor adevăratul centru al Bibliei (solus Christus). Pentru Luther teoria justificării era, ca expresie a necondiţionării milei lui Dumnezeu (sola gratia), măsura unei interpretări corecte a Scripturii. Această aşezare în centru a lui Hristos reprezenta contragreutatea la o înţelegere a Scripturii pe mai multe nivele, aşa cum s-a obişnuit în Evul Mediu. În perioada postreformatoare concentrarea asupra Bibliei a condus la impunerea unor tendinţe de interpretare în parte subiective, în cadrul conflictului cu interpretarea biblică autoritară a bisericii romano-catolice, şi astfel nu a mai putut fi evitată apariţia unui individualism puternic în interpretarea biblică.

Cu privire la începuturile interpretării biblice din noua perioadă, alături de efectul tradiţiei medievale în domeniul romano-catolic, se poate face trimitere mai ales la im-

---

Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Sammlung Orbis) (=Noul Testament. Istoria cercetării problemelor lui. (Colectia Orbis)), Freiburg-München [2]1970, pag. 12 şi următoarele. A se vedea indicaţia specială despre „recunoaşterea reformată de bază, cum că Sfânta Scriptură este sursa unică şi ultimă de revelaţie pentru creştin şi de aceea se explică de la sine". (pag.12). A se vedea, de asemenea, şi alte expuneri ale lui *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 153 şi următoarele.

portanța Umanismului și a teologiei reformate. Atât din punct de vedere lingvistic și filologic, cât și din cel ermineutic s-au pus aici noi baze[84]. Deși importanța tradiției Sfinților Părinți a scăzut pentru Reformă, aceasta nu a renunțat la moștenirea Vechii Biserici, prin strânsa legătură dintre observațiile de natură lingvistică și cele legate de conținut. În afară de aceasta, teologia s-a dezvoltat în strânsă corelație cu exegeza, ceea ce abia mai târziu a condus la separarea și individualizarea celor două.

Primele semne ale formării unei interpretări biblice moderne datează din secolul al XVI-lea. La aceasta, un rol important l-a jucat interesul față de textul original, dar și problema legată de conținutul autentic al Bibliei spre deosebire de lunga tradiție de interpretare. În această perioadă problemele istorice și geografice au câștigat și ele o importanță crescândă. Mai mult, există o înclinație spre o critică a Bibliei, așa cum se arată din modul de apreciere a Epistolei Sf. Iacob de către Luther. Dorind să indice necanonicitatea și așa-zisa pseudonimie a epistolei lui Sf. Iacob, Luther a numit-o „epistolă de paie" (ἀχυρένια ἐπιστολή), o părere la care exegeții protestanți au renunțat deja.

Dacă problemele raționale ale Evului Mediu au fost legate de dezvoltarea învățăturii bisericești, analiza rațională, în perioada Reformei, s-a concentrat mai puternic asupra transmiterii tradiției biblice. Prin aceasta s-au prefigurat premisele nașterii Iluminismului, demn de menționat pentru dezvoltarea cercetării biblice moderne, construită pe o bază istorico-critică.

Legat de critica aspră la adresa tutelei și învățăturii bisericești, reprezentanții Iluminismului (secolele al XVII-lea

[84] A se vedea G. *Ebeling*, „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă)", 1950, în: același „Wort und Glaube (=Cuvânt și Credință)", Tübingen 1960, pag. 1-49.

şi al XVIII-lea) au proclamat independenţa raţiunii umane, ceea ce a dus la separarea filosofiei de teologie. Exemple reprezentative ale acestei tendinţe sunt: John Locke († 1704) şi Thomas Hobbes († 1651) în Anglia, enciclopediştii în Franţa de ex: D. Diderot şi Voltaire († 1778), precum şi Benedictus de Spinoza (1632-1677) în Ţările de Jos. Mişcările iluministe şi diferitele curente raţionale din Europa s-au străduit să aducă în prim-plan un „creştinism logic".

Dintre aceste mişcări europene puternic raţionaliste ne vom ocupa aici, pe scurt, de *socinieni*. Acest curent s-a dezvoltat la început în Polonia, după ce în 1564 „ecclesia minor" s-a separat de unitatea reformată. Aderenţii „ecclesiei minor" au fost denumiţi antitrinitari, unitarieni, arieni şi socinieni. Ei înşişi îşi spuneau cristiani sau Fraţii Polonezi. Denumirea de socinieni a luat naştere abia în secolul XVII şi provine de la învăţăturile lui Lelio Sozzini (*1525 Siena, +1562 Zürich) şi ale nepotului său, Fausto Sozzinis (*1537/39 Siena, +1604 la Cracovia).

Cele mai importante aspecte ale învăţăturii sociniane se rezumă astfel:

Sursa învăţăturii creştine este Sfânta Scriptură, în special Noul Testament. Creştinul îşi însuşeşte adevărul dumnezeiesc cu ajutorul raţiunii Sale. Trinitatea este respinsă ca fiind absurdă. Dumnezeu Tatăl este văzut ca singurul şi unicul Dumnezeu. După natura Sa, Hristos este om, iar ca reprezentant al lui Dumnezeu este demn de adoraţie. Moartea lui Iisus nu e jertfă spre mântuire. Dumnezeu L-a înviat şi I-a dat nemurirea. Păcatul originar, mântuirea şi necesitatea milei (harului) au fost negate. Îndreptarea (îndreptăţirea n. tr.) se obţine prin credinţă. Tainele Botezului şi Comuniunii sunt denumite doar simple ceremonii. De asemenea sunt refuzate învierea din morţi a trupului şi pedeapsa veşnică.

Socinianismul s-a evidenţiat aşadar prin atitudinea sa raţionalistă, prin critica la adresa Trinităţii şi a hristologiei, prin pledoaria sa pentru ideea toleranţei şi prin critica la adresa societăţii şi a statului. Datorită acestui fapt, acest curent ar putea fi considerat precursorul Iluminismului în istoria spiritual-culturală europeană.

În cadrul acestei premise spiritual-istorice trebuie menţionat şi Deismul englez, francez şi german, adică filosofia religioasă a Iluminismului, care a pretins egalizarea Bibliei cu oricare altă scriere a spiritului uman. Deismul a pus în evidenţă transformarea antropocentrică a religiei faţă de cea teocentrică din Evul Mediu. În cazul Deismului este vorba de sistemul unei religii naturale, care se apreciază ca fiind parametrul critic pentru orice religie strict pozitivă şi care tocmai de aceea a refuzat sistematic revelaţia în sensul strict al creştinismului.

Până în prezent concepţiile iluministe au marcat în vest, într-o măsură importantă dezvoltarea spiritului uman şi ca urmare şi interpretarea biblică. Omul ar fi, după francezii Voltaire şi Rousseau, o fiinţă pur raţională. De aceea, raţiunea ar trebui să câştige supremaţia în toate activităţile. După Descartes, aceste premise filosofice şi-au găsit punctul culminant, în special, la Immanuel Kant (1724-1804), care a marcat perioada respectivă ca unul dintre cei mai însemnaţi reprezentanţi ai acestui spirit raţionalist. Centrul gândirii nu mai era Dumnezeu, ci omul, iar acest lucru a dat teologiei şi exegezei biblice un puternic impuls antropocentric.

Bineînţeles nu toate cercurile bisericeşti au fost de acord cu noul spirit iluminist. Unii teologi catolici şi protestanţi s-au opus polemic acestui spirit. Au existat, însă, şi alţii care s-au adaptat şi au practicat o „teologie a acomodării". O a treia grupă de teologi a preferat calea de mijloc printr-o „te-

ologie a mijlocirii", pentru că noul spirit se impusese deja foarte puternic.

2.3. *Formarea metodei istorico-critice în secolul al XIX-lea*

În secolul al XIX-lea, una dintre epocile importante din istoria omenirii, s-a evidențiat un imens progres al cunoștințelor umane. În cadrul științei teologice se înregistrează un avânt puternic mai ales în domeniul cercetării biblice. În primul rând se lucrează clar și constructiv la textul original al Sfintei Scripturi. În această perioadă remarcăm tranziția de la *textus receptus* la edițiile critice ale Noului Testament cu *apparatus criticus*. Diversele metode filologice și descoperirea unor manuscrise valoroase au contribuit la întoarcerea la text, așa cum a ieșit el din mâinile sfinților autori.[85] De amintit ar fi aici, cele mai importante ediții critice ale textului original grecesc al Noului Testament, editate de K. Tischendorf ([8]1869/72), F. J. A. Hort si B. F. Westcott (Noul Testament în originalul grecesc, 1881).

De asemenea, în acest secol nu putem trece cu vederea dezvoltarea rapidă a diverselor științe teoretice, cum ar fi de exemplu geografia, istoria, arheologia, filologia sau istoria religiilor, dezvoltare care a condus la un furtunos proces de acumulare de noi cunoștințe. Pe baza acestor schimbări s-au pus bazele construcției sistematice a metodei istorico-critice a interpretării biblice.

„Prin consecvența impunătoare, o anumită desconsiderație a dogmaticii precum și prin aspra autocritică, dezvoltarea științei biblice a Noului și Vechiului Testament a

---

[85] De mare ajutor pentru informații detaliate asupra criticii textului Noului Testament este tratatul lui *Markos Siotis*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Κριτικὴν τοῦ κειμένου τῆς Καινῆς Διαθήκης (= Introducere în critica de text a Noului Testament), Tesalonic 1951. A se vedea și *K. Aland-B. Aland*, Der Text des Neuen Testamentes, (=Textul Noului Testament), Stuttgart 1989.

pus în aplicare principiile interpretării istorico-critice: în specializarea crescândă a domeniilor de activitate, în mânuirea precisă a tradiționalei istorii a limbii, a criticii textului şi a celei literale şi în descoperirea unor noi problematici şi metode (considerații istorice consecvente, istorico-religioase, istorico-tradiţionale şi istorico-formale)".[86]

În cadrul unei teologii biblice emancipate în raport cu Dogmatica a luat naştere critica istorico-filologică sistematică a textelor Sfintei Scripturi, care reprezintă o adevărată realizare a interpretării biblice a secolului al XIX-lea. Din punct de vedere filologic şi istoric, cercetarea s-a dedicat scriitorilor biblici individuali, problemelor de apariție a scrierilor şi a relației lor cu contextul istoric concret din acel moment, un procedeu care a dat roade în ermineutică. În această perioadă, critica biblică a ridicat mai multe probleme:

Aşa numita „problemă sinoptică", adică întrebarea cu privire la legătura literară dintre primele trei Evanghelii sinoptice, a fost discutată pe deplin şi clarificată în mare prin „teoria celor două surse" (K. Lachmann, Fr. Weiβe, H.J. Holtzmann). Corespunzător acestei teorii, autorii Evangheliilor lui Luca şi Matei ar fi utilizat drept surse scrise textele Evangheliei după Marcu şi „sursa numită Logia" Q (o culegere de cuvinte ale lui Iisus).[87] O altă problemă serioasă, pe care a tratat-o critica interpretării secolului al XIX-lea, a fost valoarea şi credibilitatea informației istorice din Evanghelia după Ioan. Pe baza unor criterii filologice s-a relativizat valoarea istorică a celei de a patra Evanghelii, care nu ar putea să ne furnizeze cunoaşterea sigură a lui Hristos istoric.(D.F. Strauss).

[86] G. *Ebeling*, Hermeneutik (=Ermineutica), RGG, vol. 3, Tübingen, coloana 255.

[87] Importantă din punct de vedere ortodox este dizertația lui *Petros Vasiliadis*, Η περί της πηγής των Λογίων Θεωρία. Κριτική θεώρησις των συγχρόνων φιλολογικών και θεολογικών προβλημάτων της Πηγής των Λογίων (= Teoria Q. Abordare critică a problemelor filologice şi teologice în Q.), Atena 1977.

În contextul discutării problemelor sinoptice la granița dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea se află şi începutul cercetării vieții lui Iisus, o schimbare radicală ştiințifică, ce s-a ocupat cu descoperirea istoricității lui Iisus şi „care a mişcat tot secolul al XIX-lea".[88] Deja în perioada iluministă (secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea) găsim şi primele semne ale diferențierii între acel „Iisus al istoriei" şi „Iisus al credinței".[89] Cercetarea asupra vieții lui Iisus a fost continuată fără încetare în secolul 19 şi a scos la lumină multe date interesante despre interpretarea biblică.[90] Această metodă de cercetare a condus totuşi şi la nenumărate căi fără ieşire, aşa cum a arătat Albert Schweitzer în concluziile cărții sale.[91] Împreună cu Erich Gräβer putem împărtăşi părerea că: „Cercetării istorico-critice îi datorăm, dacă nu rezolvarea totuşi concretizarea problemei istorice despre Iisus."[92]

---

[88] *J Gnilka*, Jesus von Nazaret - eine Skizze, (=Iisus din Nazaret-o schiță), *OFo* 6 (1992) 1. A se vedea aceeaşi observație în cartea lui *J Gnilka*, Jesus von Nazaret - eine Skizze, (=Iisus din Nazaret, Mesaj şi istorie), (HThK – supliment la vol III), Freiburg u.a. ²1990, pag. 11.

[89] *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων (= Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 219-220. De menționat ar fi aici şi expunerile lui *J Gnilka*, Jesus von Nazaret - eine Skizze, (=Iisus din Nazaret, Mesaj şi istorie) (HThK – supliment la vol III), Freiburg u.a. ²1990, pag. 12 care specifică mult mai clar relația dintre Iluminism şi cercetarea vieții lui Iisus: „A început cu cercetarea vieții lui Iisus. Ea este un copil al Iluminismului şi s-a născut sub o stea nenorocoasă. Separarea intreprinsă de ea între Iisus şi Evanghelii nu a rezultat din conştientizarea ştiințifico-metodologică a faptului că Evangheliile sunt scrieri ale credinței care se doresc citite ca atare, ci din bănuiala că Iisus aşa cum este El ilustrat în Evanghelii, nu ar fi acelaşi cu Iisus Cel istoric."

[90] A se vedea observația profesorului de Noul Testament *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 218, unde cercetarea lui Iisus Cel istoric a fost definită drept „epică spirituală".

[91] *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, (=Istoria cercetarii vieții lui Iisus), Tübingen, 1950, pag. 631-642. Aici este vorba despre omul istoric Iisus, care a trecut pe lângă epoca noastră şi S-a intors în epoca Sa. Această imagine explică eşecul cercetării de atunci asupra persoanei istorice a lui Iisus.

[92] *E. Gräβer*, Die historisch-kritische Methode als Verstehenshilfe. Beispiel: Die Leben-Jesu-Forschung, in: *A. Raffelt (Hg.)*, Begegnung mit Jesus? Was die historisch-

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea teologii biblici au devenit conştienţi de faptul că acea căutare a imaginii istorice a lui Iisus era legată de premise false. Nu numai aşa numitele motive mitologice ale reprezentării lui Iisus (D. F. Strauss) dar şi condiţionarea credinţei Evangheliilor (W. Wrede) propagată cu hotărâre, au condus la imaginea omului Iisus care se află departe de fondul său transcendent. [93] În aceste condiţii nu e surprinzător faptul că în acest moment a apărut întrebarea privind relaţia dintre acel „Iisus al istoriei" şi „Iisus al credinţei". Caracteristic pentru aceasta este lucrarea lui Martin Kähler din 1953 „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (=Aşa numitul Iisus Istoric şi Hristos istorico-biblic)", (ediţie nouă în Editura Teologică 2, München 1953). Prin aceasta s-au furnizat premisele „teologiei kerigmatice" care s-a impus după primul război mondial şi al cărei reprezentant principal este Rudolf Bultmann. Hotărâtor din punct de vedere teologic este vestirea lui Hristos după Paşti; de aceea, ce putem cunoaşte despre Iisus dinainte de Paşti este după Bultmann practic nesemnificativ.

Problema lui Iisus istoric şi a relevanţei ei teologice a fost reluată în perioada de după al doilea război mondial, mai ales că importantul aspect al istoricităţii lui Iisus în cadrul exegezei biblice n-a fost uitat niciodată. Prelegerea lui Ernst Käsemann despre „Problema lui Iisus Cel istoric" din 1953[94] a reprezentat firul director al acestei reluări a discu-

---

kritische Methode leistet, (=Metoda istorico-critică, sprijin pentru înţelegere. Exemplu: Cercetarea vieţii lui Iisus), în : *A. Raffelt* (ed.) Întâlnirea cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică, Düsseldorf 1991, pag. 31.

[93] A se vedea expunerile lui *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984, pag. 127, care vorbeşte despre "Iisus Cel istoric" al Neoprotestantismului, golit de orice transcendenţă. ("ἀποψιλωθέντα παντός ὑπερφυσικοῦ").

[94] O imagine scurtă, informative asupra cercetării vieţii lui Iisus în noua epocă se poate găsi în lucrarea lui *H.-W. Kuhn*, Wer war Jesus aus Nazareth?, *Nachri-*

ţiilor pe această temă.[95] Această a doua fază a cercetărilor despre Iisus a fost introdusă cu denumirea de „noua problemă" cu privire la Iisus Cel istoric, denumire dată de teologul american James M. Robinson în 1959.

Aşa cum am arătat în cele de mai sus, preocuparea pentru problema exegetică a Sfintei Scripturi în secolul al XIX-lea se evidenţiază printr-o clară întoarcere la criteriile de interpretare istorice şi filologice. La cristalizarea exegezei istorico-filologice, care a dominat secolul anterior fiind una dintre cele mai importante etape în formarea metodei istorico-critice, au contribuit următorii factori:

– dezvoltarea impresionantă a ştiinţelor istorice şi filologice;

– cercetarea întreprinsă sub influenţa Iluminismului şi descrierea exegetică a persoanei lui Iisus, a cărui existenţă istorică a fost respinsă de unele cercuri bisericeşti;

– apariţia unei teologii liberale, marcată de idealism;

– tendinţa către o accentuare uneori exagerată a individualismului în protestantism.

În cercetarea exegetică de la jumătatea secolului al XIX-lea este vorba de o „critică de tendinţă" care se află sub influenţa idealistă, mai ales în cazul lui Ferdinand Christian Baur (1792-1860) şi a Şcolii sale din Tübingen. El şi şcoala sa au cercetat şi reconstruit cauzele naşterii precum şi istoria Creştinismului timpuriu, prin „critica de tendinţă", pe baza filosofiei istoriei, a lui Hegel. Baur aplică principiul dialectic al lui Hegel (teză-antiteză-sinteză) pentru a conveni în mod dialectic asupra surselor Bisericii timpurii: În creştinism au existat partida lui Petru (teză), partida lui Pavel (antiteză) iar prin fuzionarea ulterioară a acestor două partide

chten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (=Cine a fost Iisus din Nazaret?, în: Ştirile bisericii evanghelice-lutherane din Bavaria) 52/8 (1997), pag. 232-235.

[95] Publicat în: *E. Käsemann*, Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1, (=Încercări şi reflecţii exegetice, vol. 1), Göttingen 1960, pag. 187-214.

în „Biserica universală" (secolul al II-lea) a reprezentat încheierea schemei lui Hegel (sinteză). Afirmaţiile de mai sus au avut şi alte consecinţe în cadrul exegezei nou-testamentare şi a teologiei. Acele cărţi ale Noului Testament în care teza sau antiteza sunt vizibile pot fi considerate drept autentice. Cărţile caracterizate de „sinteză" aparţin unei perioade mai târzii a Bisericii şi nu trebuie considerate autentice".[96]

În ciuda existenţei unor puncte slabe, contribuţia lui Bauer şi a Şcolii sale a fost de mare importanţă pentru dezvoltarea ulterioară a exegezei biblice. Critica pozitivă şi negativă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu privire la opera lui Bauer a dus la stabilirea unor criterii esenţiale pentru exegeza istorico-critică a secolului al XX-lea, ca de exemplu, înţelegerea textelor Noului Testament în contextul lor istoric specific dar şi în cadrul unei perspective istorice.

Sub influenţa teologiei liberale şi a exegezei istorico-filologice stabilite, s-a dezvoltat atunci „şcoala religios-istorică"[97]. Apariţia acestei şcoli, renumită mai ales la începutul secolului al XX-lea, a dorit să explice fenomenul creştinismului timpuriu în contextul istorico-religios şi să lumineze legătura profundă a creştinismului timpuriu cu elenismul, cu lumea romană şi cu apocaliptica evreiască.

2.4. Metoda istorico-critică în ermineutica biblică: principii de bază

Cadrul filologic şi istoric constant al ermineuticii moderne în curs de dezvoltare ca ştiinţă generală a fost luat în

[96] A se vedea observaţiile corespunzătoare ale lui *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984, pag. 125 şi următoarele.

[97] Pentru mai multe informaţii a se vedea în: *G. Lüdemann, M. Schröder* (ed.) „Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen, (=Şcoala istorico-religioasă de la Göttingen)", Göttingen 1987.

considerare în mod foarte serios. Metoda istorico-critică cristalizată[98] a fost aplicată împreună cu toate ramurile sale şi la ştiinţa teologică, impunându-se mai întâi în teologia protestantă. Teologia romano-catolică şi-a însuşit această metodă abia începând cu anii 50 ai acestui secol.[99]

Metoda istorico-critică priveşte toate cele patru domenii (biblic, istoric, sistematic şi practic) stabilite în ştiinţa teologică din motive sistematice şi didactice.[100] Un rol special îi revine, totuşi, ştiinţei biblice care are drept sarcină interpretarea uneia dintre mărturiile literare cele mai importante ale credinţei noastre, Sfânta Scriptură.

Din denumirea sa propriu-zisă rezultă două principii de bază ale acestei metode ermineutice. Factorul istoric este hotărâtor pentru rezultatul scontat. „Această metodă trebuie să procedeze 'istoric', tocmai pentru că textele biblice au luat naştere într-o perioadă de timp îndepărtată şi în

---

[98] A se vedea lucrarea pe această temă a lui G. *Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, (=Ştiinţa biblică istorico-critică şi teologia ortodoxă), *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 109-125. A se vedea şi G. *Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (=Importanţa metodei istorico-critice pentru teologia şi Biserica protestantă) (1950), în: *acelaşi* ' Wort und Glaube, (=Cuvânt şi credinţă)', Tübingen 1960, pag. 1-49; H. *Zimmermann*, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, neu bearb. von K. *Kliesch*, (=Teoria metodei noutestamentare. Prezentare a metodei istorico-critice, prelucrată de K. *Kliesch*), Stuttgart 1982. O imagine generală, de ansamblu, asupra metodelor moderne în Occident există şi la W. *Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden (=Teoria metodei pentru Noul Testament. Introducere în metodele lingvistice şi istorico-critice), Freiburg, 1987. De remarcat la această carte este bibliografia despre ştinţa biblică, pag. 228 şi următoarele.

[99] A se vedea A. *Vögtle*, Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese, (=Noul Testament şi noua exegeză catolică), Freiburg i. Br. 1966.

[100] A se vedea expunerile analitice ale lui G. *Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (=Importanţa metodei istorico-critice pentru teologia şi Biserica protestantă)" (1950), în: acelaşi, 'Wort und Glaube (=Cuvânt şi învăţătură)', Tübingen 1960, pag. 12 şi următoarele.

condițiile unei epoci trecute".[101] Pe lângă aceasta, un loc important îl ocupă și elementul critic al procedeielor de cercetare ale acestei metode. Ea se dorește „critică" în sensul cuvântului grecesc *krinein*, adică pentru a putea diferenția între premisele generale ale textelor antice și cele specifice textelor biblice [...], între diversele părți și scrieri ale Bibliei, pentru a le putea înțelege în specificitatea lor.[102]

Utilizarea unor factori pur științifici, care izvorăsc din datele filologice și istorice îi atribuie interpretării istorico-critice un caracter rațional neîndoielnic. Scrierile biblice se doresc înțelese dintr-un context istoric care e strâns legat de Ratio. Prin aceasta, creștinismul e tratat ca o dimensiune istorică[103] ce arată o dezvoltare naturală imanentă.[104] Sunt angajate toate capacitățile și posibilitățile rațiunii, cu scopul de a face accesibil cadrul istoric al Sfintei Scripturi și de a se apropia pe cât posibil de mărturia inițială a credinței în mesajul creștin.

Fundamentele istorice și în principal filologice ale noii ermineutici au oferit mai multe posibilități de tratare a textelor biblice. Ca urmare a acestui fapt, în cadrul metodei is-

---

[101] *F. Hahn*, Der Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche, in: *A. Raffelt (Hg.)*, Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet, (=Beneficiul interpretarii istorico-critice pentru credință și Biserică, în: A. Raffelt (ed), Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică, Düsseldorf 1991, pag. 68.

[102] *F. Hahn*, Der Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche, in: *A. Raffelt (Hg.)*, Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet, (=Beneficiul interpretării istorico-critice pentru credință și Biserică), în: A. Raffelt (ed.), (=Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică), Düsseldorf 1991, pag. 68.

[103] A se vedea *G. Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: *Ders.*, Wort und Glaube, (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă) (1950), în: același, (=Cuvânt și credință), Tübingen, 1960, pag. 13: „Creștinismul se menține și cade prin legătura cu originea sa istorică unică."

[104] A se vedea *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (= Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984, pag. 127.

torico-critice în exegeza biblică occidentală s-au stabilit metode de cercetare demne de menţionat, ca de exemplu şcoala istorico-religioasă,[105] istoria formei,[106] istoria redactării.[107] Cu acestea s-a putut realiza din plin tratarea Sfintei Scripturi sub diverse aspecte.

2.5. Inventarieri în secolul al XX-lea – receptarea lor în exegeza romano-catolică

În prima jumătate a secolului al XX-lea cercetarea istorico-critică a Sfintei Scripturi este o dimensiune deja fixată în cercurile teologiei protestante. Dezvoltarea acestei metode ermineutice se bazează pe utilizarea diverselor discipline ştiinţifice stabilite sau se exprimă în cadrul „şcolilor" exegetice concrete.

Un prim moment de seamă în istoria interpretării biblice a secolului nostru o reprezintă mai sus numita „şcoală istorico-religioasă" care iese în evidenţă prin „înalta critică filologică".[108] Unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai criticii filologice, care abordează în mod filologic textele biblice ca monumente literare şi religios-istorice, este Julius Wellhausen (+1918), care nu aparţine însă, „Şcolii istorico-religioase".

[105] A se vedea C. *Colpe*, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, (=Şcoala istorico-religioasă. Prezentare şi critică la adresa imaginii despre mitul gnostic al unui mântuitor); (FRLANT, NR 60), Göttingen 1961.

[106] A se vedea *E. Fascher*, Die formgeschichtliche Methode, Giessen 1924; *M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, (=Istoria formei Evangheliei), Tübingen 1971; *K. Koch*, Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, (=Ce e este istoria formei? Metode ale exegezei biblice), Neukirchen 1974; *K. Berger*, Formgeschichte des Neuen Testaments, (=Istoria formei Noului Testament), Heidelberg, 1984.

[107] Mai mult despre această temă la *J. Rohde*, Die Redaktionsgeschichtliche Methode, (=Metoda istorico-redacţională), Hamburg 1966.

[108] A se vedea G. *Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (= Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984, pag. 127 şi următoarele.

Reprezentanţii principali ai „Şcolii istorico-religioase",[109] care au contribuit hotărâtor la promovarea cunoaşterii istorice, filologice şi comparativ-religioase, au fost Hermann Gunkel,[110] Wilhelm Bousset şi Hogo Gressman.[111] De acum înainte textele Sfintei Scripturi erau tratate nu numai în lumina mediului şi apocalipticii evreieşti, ci şi luându-se puternic în considerare literatura şi cultura greco-romană. Determinant pentru explorarea mediului elenistic a fost Paul Wendland.[112]

În cadrul acestei şcoli au fost scoase la iveală analogii şi relaţii între textele Noului Testament şi alte tradiţii paralele din mediul religios. Cercetarea gnostică a avut, de asemenea un rol important, întrucât începând cu Richard Reitzenstein[113] s-a vorbit de o gnoseologie precreştină şi de o influenţă a ei asupra creştinismului timpuriu.[114] Prin desco-

---

[109] O prezentare interesantă a acestei şcoli din punct de vedere ortodox a se vedea la *P. Bratsiotis*, Ἡ Λεγομένη Θρησκειολογικὴ Σχολή (=Aşa-numita şcoală religios-istorică), Atena 1920. A se vedea şi nota 96 de mai sus.

[110] *H. Gunkel*, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, (=Pentru înţelegerea istorico-religioasă a Noului Testament), Göttingen 1903.

[111] *W. Bousset - H. Gressmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, (Handbuch zum NT 21), (=Religia Iudaismului în perioada elenistă târzie, (Manual al Noului Testament I/2)), Tübingen 1912.

[112] A se vedea spre exemplu. *P. Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehung zu Judentum und Christentum, (Handbuch zum NT I/2), (=Cultura greco-romană în relaţia sa cu Iudaismul şi Creştinismul (Manual al Noului Testament I/2)), Tübingen ³1912.

[113] În acest context trebuie citate următoarele lucrări: *R. Reitzenstein*, Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, (FRLANT, NF 7), (=Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Studii despre istoria monahală şi despre noţiunile creştine timpurii de gnostic şi pneumatic) (FRLANT, NF 7), Göttingen 1916; *acelaşi*, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, (=Religia ellenistică a misterelor în funcţie de concepţiile şi efectele sale), Darmstadt 1956; acelaşi, Povestiri elenistice fantastice", Darmstadt 1974.

[114] Reprezentativă pentru această temă este opera deja menţionată a lui *C. Colpe*, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom

peririle de la Nag-Hammadi în Egipt s-au dobândit în 1945/46 noi cunoştinţe cu privire la gnoseologia postcreştină. Şi mai importante pentru exegeza Noului Testament au devenit scrierile de la Qumran, descoperite în 1947, întrucât este vorba de texte clar precreştine ale unei grupări evreieşti.

În ciuda noilor cunoştinţe dobândite prin aceste descoperiri, pe care "Şcoala istorico-religioasă" le-a pus în legătură, din punctul de vedere al creştinismului, cu religiile antice, nu s-au putut evita unele exagerări ale acestei metode (ca de exemplu împletirea arbitrară a teologiei creştine cu datele sincretice). Trei reprezentanţi importanţi ai acestor tendinţe de interpretare ale Şcolii au fost Adolf von Harnack, Wilhelm Bousset menţionat deja mai sus, şi E. Troeltsch. Ultimul a fost un luptător înfocat împotriva transcendentului în creştinism şi a format conceptul de „antisupranaturalism"[115]; La aceste exagerări au reacţionat atât teologi protestanţi (Heinrich), cât şi romano-catolici (Lagrange, Meinertz). Aceste reacţii nu reprezentau cazuri izolate. În special în spaţiul teologiei protestante a existat, după primul război mondial, o opoziţie împotriva liberalismului şi raţionalismului care s-au impus în procesul de dezvoltare a interpretării biblice occidentale.

Încă din anii 20 ai secolului nostru, în ermineutica biblică s-a schiţat o schimbare de direcţie perceptibilă ce se îndrepta tot mai mult spre interpretarea teologică a Sfintei Scripturi. Exegeza occidentală îi datorează această nouă caracteristică a studiului biblic, ce n-a rămas ignorată, teologului protestant Karl Barth (+1968) care, prin lucrarea sa

---

gnostischen Erlösermythos (=Şcoala istorico-religioasă. Prezentare şi critică la adresa imaginii ei despre mitul gnostic al unui mântuitor), (FRLANT, NR 60), Göttingen 1961.

[115] Mai multe informaţii despre aceasta temă a se vedea la G. *Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1984, pag. 128 şi următoarele.

„Comentariu la Epistola către Romani" apărută în 1918, a stabilit principiile „teologiei sale dialectice". Barth Îl separă pe Dumnezeu, „marele Necunoscut", de om, eternitatea de timp, Eonul viitor de cel actual. Omul nu-l poate întâlni pe Dumnezeu, care e acel „Altul", nici în experiența personală nici în istorie. Prin dialectica sa internă dintre timp şi eternitate, Barth trece cu vederea (ignorând pe deplin) istoria. Întemeietorul teologiei dialectice nu respinge în nici un caz metoda de interpretare istorico-critică; pentru el, însă, această metodă nu ar fi un scop în sine, ci un mijloc şi o premisă, pentru ca exegetul să poată ajunge, în cele din urmă, la spiritul Sfintei Scripturi. Barth caută în textele biblice Cuvântul, Logosul lui Dumnezeu. Biblia ascunde în ea speranța eshatologică a revenirii lui Dumnezeu. Datorită acestui lucru, teologia dialectică a lui Barth se numea şi „teologia speranței".

Stăruința lui Barth asupra factorilor credinței şi ai elementului etern în creştinism a dus la reacții violente din partea altor teologi dialectici.[116] Cei mai renumiți au fost Fr.Gogarten, E. Brunner şi R. Bultmann. Aceştia au ripostat în special împotriva trecerii cu vederea a factorului istoric. Teologia dialectică se afla, însă, în cadrul problematicii de atunci cu privire la ermineutică. Metoda istorico-critică nu este respinsă ci doar redusă la pregătire pentru înțelegerea textului. Aceasta din urmă a fost rezolvată de Barth în cursul „dezvoltării conținutului dogmaticii".[117]

---

[116] Despre fenomenul teologiei dialectice a lui *K. Barth* s-a scris foarte mult. Trimitem la următoarele prezentări din perspectiva ortodoxă: *N. Berdiajew*, Orient und Occident, (=Orient und Occident), 1929; *acelaşi*, Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. von *J. Moltmann*, Bd. I (=Începuturile teologiei dialectice), editat de *J. Moltmann*, vol. I 1962, vol. II 1963, *P. Bratsiotis*, Ἡ διαλεκτική Θεολογία τοῦ K. Barth καὶ τῶν περὶ αὐτόν (=Teologia dialectică a lui K. Barth şi a discipolilor săi), Atena 1931.

[117] *G. Ebeling*, Hermeneutik, *RGG* Bd. 3, (=Ermineutica), RGG, vol. 3, Tübingen 1959, coloana 256.

Paralel cu teologia dialectică a lui K. Barth a început să se dezvolte şi să se impună la începutul secolului al XX-lea o nouă metodă de cercetare a surselor. Este vorba de „istoria formei" (respectiv critica formei) care a fost pusă în mişcare de H. Gunkel, în timp ce fondatorii ei sunt consideraţi K. L. Schmidt, Martin Dibelius şi Rudolf Bultmann.

Istoria formei este acea metodă de lucru, care cercetează mai întâi originea, istoria evoluţiei şi conţinutul afirmaţiilor materialului textual al Evangheliilor. Mai corect spus, această metodă analizează formele multiple ale textelor biblice legate metodic de tradiţiile preliterare. Este aşadar fundamental ca pe baza acestor forme să-şi facă apariţia anumite genuri literare (ca de exemplu: povestiri, logii, imnuri, aforisme, indicaţii, avertismente, istorii fantastice, mituri etc.), care ar putea fi de ajutor pentru înțelegerea textului. La tratarea formelor se iau în considerare atât transmiterea paralelă având caracteristici formale asemănătoare, cât şi contextul socio-cultural (locul în viață) al naşterii şi funcţiei lor (cult, predică, catehism, vestire misionară).

Istoria formei a demonstrat câteva posibilităţi de rezolvare a problemelor legate de introducerea în Noului Testament. Există, însă, o amplă literatură despre rezultatele pozitive dar şi despre punctele ei slabe.[118] În acest punct ar fi de menţionat ca exemplu, atitudinea englezului Graham Stanton,[119] care a discutat câteva aspecte de revizuire ale acestei metode. După el, raportul dintre forma şi conţinutul unui text trebuie încă o dată verificat.[120] Formele paralele în iudaism şi în Biserica Veche nu pot exclude autenticitatea forme-

---

[118] A se vedea *E. Güttgemanns*, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums, (=Probleme deschise cu privire la istoria formei Evangheliei), München 1971.

[119] *G. Stanton*, Form Criticism Revisited, in: *M. Hooker – C. Hickling* (ed.), What About the New Testament? Essays in Honour of *Christopher Evans* (=Cum rămâne cu Noul Testament? Eseuri în onoarea lui *Christopher Evans*), Londra 1975, pag. 13-27.

[120] Ibidem, pag. 20 şi următoarele.

lor corespunzătoare vieţii şi limbii lui Iisus.[121] Stanton sprijină istoria formei, a cărei utilizare atentă poate servi în multe privinţe ştiinţei. El o consideră totuşi doar o unealtă utilă, ce cu greu ar putea fi înlocuită. Şi totuşi, aceasta este doar o unealtă tocită, care ar avea nevoie să fie ascuţită.[122]

În interpretarea biblică occidentală de după cel de-al doilea război mondial s-au stabilit treptat şi alţi factori exegetici ai Sfintei Scripturi, care au contribuit la dezvoltarea metodei istorico-critice.

Pe de o parte apare tendinţa unei cercetări socio-ştiinţifice a începuturilor creştine care se sprijină pe analiza „structurală" şi „semantică" a textului. Structuralismul,[123] care recunoaşte limbii substanţa ei ontologică proprie, independentă de om, reprezintă acea metodă analitică strâns legată de lingvistică şi care ia în considerare „structurile" unui text nu numai conţinutul lui semantic. „Semantica"[124] face aluzie la acea critică literară a Bibliei care, pe baza filosofiei lingvistice generale, cercetează funcţionalitatea şi raportul dintre fiecare formă filologică şi condiţiile apariţiei ei.

Pe de altă parte, începând cu anii '50, s-a dezvoltat „istoria redactării"[125] care are ca premise şi totodată duce mai

---

[121] Ibidem, pag. 23: „Dezbaterea privind criteriile folosite pentru a stabili tradiţiile autentice a arătat cât de absurdă este menţinerea ideii conform căreia singurele tradiţii indubitabil autentice sunt acelea care nu au paralele nici în iudaismul contemporan nici în Biserica primară."

[122] Ibidem, pag. 24: „Critica formei este o unealtă deosebit de folositoare; este puţin probabil ca vreodată să se găsească un înlocuitor adecvat. Dar este o unealtă uzată care necesită o ascuţire urgentă (...)."

[123] Literatură reprezentativă despre aceasta: *D. Patte*, What is Structural Exegesis? (=Ce este exegeza structurală), Philadelphia 1976. *D. Via*, Kerygma and Comedy in the New Testament - A Structuralist Approach to Hermeneutic (=Kerigma şi comedie în Noul Testament – O abordare structuralistă a ermineuticii), Philadelphia 1975.

[124] A se vedea lucrarea lui *A. Wilder*, The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric (=Limbajul Evangheliei: Retorica creştină primară), New York 1964.

[125] A se vedea *N. Perrin*, What is Redaction Criticism (=Ce înseamnă criticismul redacţional?), Philadelphia 1969. A se vedea şi nota 98 de mai sus.

departe rezultatele ştiinţifice ale criticii formei şi ale celei literare. Ea vrea să ordoneze fiecare unitate lingvistică a textului în imaginea redacţională definitivă a scrierii de atunci, astfel încât redactorul să poată exprima mai bine scopul conţinutului. Din întreaga ştiinţă a interpretării biblice a rezultat că fiecare evanghelist a fost nu numai un simplu colecţionar de materiale existente deja, ci şi un teolog independent cu o gândire autonomă. Astfel „istoria redactării" se ocupă cu selectarea, forma primară precum şi cu redactarea textelor evanghelice, pentru a se ajunge mai apoi la aprecierea generală a intenţiei teologice proprii fiecărei Evanghelii.

După ce istoria formei a dizolvat textele Noului Testament (în primul rând Evangheliile) în unităţi mai mici corespunzătoare formei lor, tratate apoi analitic şi corelate în istoria redactării, a urmat la rând metoda opusă. Aceasta porneşte, mai întâi, de la textul integral al Noului Testament şi caută să includă definitiv fiecare unitate în imaginea teologică generală şi în cea de conţinut a ultimului redactor. Şi această metodă, care s-a bucurat de mare apreciere până astăzi, s-a dovedit de mare ajutor pentru exegeza istorico-critică a Sfintei Scripturi, atât în probleme filologice cât şi în cele teologice.

În cadrul dezvoltării metodelor de interpretare istorico-critice ar mai fi de menţionat problema „demitologizării" introdusă de Rudolf Bultmann,[126] teolog protestant şi profesor în Marburg (1921-1950), care în anii 50 a cauzat variate turbulenţe în teologia ermineutică. Ca unul dintre primii reprezentanţi importanţi ai istoriei forme, Bultmann şi-a schiţat programul său de demitologizare pe baza concepţiei pozitiviste contemporane despre „mit". La aceasta s-au mai adăugat la interpretare şi concepţiile filosofice ale lui Heidegger.

[126] Aici este menţionată lucrarea lui *R. Bultmann*, Das Neue Testament und die Mythologie, (=Noul Testament şi Mitologia), Hamburg 1957, care conţine tezele programatice despre demitologizare.

Teza fundamentală a lui Bultmann se referă la diferența profundă dintre imaginea lumii biblice şi a celei moderne. În ceea ce priveşte imaginea lumii, Biblia participă la reprezentările mediului. Caracteristice pentru acestea sunt elementele mitologice, cărora le aparține şi fantasticul. Astfel de modele de gândire nu sunt comprehensibile pentru omul prezentului. Este vorba de a recunoaşte şi a articula motivele teologice hotărâtoare care se întrepătrund cu cele mitologice. Astfel de elemente care aduc Noului Testament o imagine mitologică a lumii, nu ar trebui şterse din Biblie, aşa cum pretindea teologia liberală timpurie, ci interpretate antropologic, adică existențial. Nu e vorba, aşadar, de eliminarea reprezentărilor mitologice, ci de interpretarea lor. Determinantă este aici înțelegerea existențială umană. Prin mesajul biblic, omul trebuie să fie condus la o nouă înțelegere a lui însuşi.

Teoria demitologizării a avut nu numai prieteni, care în calitate de urmaşi ai lui Bultmann au perfecționat conceptul de „noua ermineutică", ci şi mulți duşmani. O controversă detaliată a ermineuticii ortodoxe[127] cu demitologizarea va urma în partea a treia a acestei prelegeri, care se ocupă de tratarea comparativă a metodicii occidentale şi răsăritene.

Biserica Romano-Catolică

Problema teologică a ermineuticii şi controversele ştiințifice aferente pe această temă, care pe baza tezelor lui Bultmann au dus la „demitologizare", au făcut ca exegeza vestică să ajungă, mai mult sau mai puțin, într-o fundătură. Bineînțeles, metodele de interpretare cristalizate cu timpul, care au fost preluate treptat de întreaga ştiință biblică

---

[127] Suplimentar ar fi studiul lui *G. Galitis*, Σύγχρονοι Ἑρμηνευτικαὶ Τάσεις καὶ οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι (=Tendințe moderne de interpretare la Sfinții Trei Ierarhi), Tesalonic 1971, în care se găseşte o replică foarte clară la demitologizarea occidentală.

în vest şi în est, au accelerat studiile biblice şi în general pe cele teologice.

Ştiinţa biblică romano-catolică nu a preluat principiul *„sola scriptura"*, reprezentat de teologii protestanţi, principiu după care *„scriptura sui ipsius interpres"*. Proclamării valabilităţii unice a cuvântului scris (Biblia) şi a refuzului tradiţiei ca principii de pornire într-o exegeză istorico-critică, aşa cum acestea au fost reprezentate de teologii protestanţi, li s-au opus din partea Bisericii romano-catolice, prin conciliul Tridentin (1545-1562) elemente strâns legate de tradiţie. Aceasta din urmă era deja din secolul al XVII-lea în contact[128] cu cercetarea istorico-critică, însă s-a separat clar, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea (antimodernism).[129] Astfel, pe baza unor rezerve serioase, ea s-a distanţat, până la mijlocul secolului al XX-lea, de dezvoltarea exegezei din cercurile protestante.

Încă din 1893 papa Leon XIII s-a îndreptat, în Enciclica sa *„Providentissimus Deus"*, împotriva unui studiu al Bibliei, făcut în mod arbitrar şi liberal, fără a ţine seama de Biserica mamă. (În aceasta constau argumentele principale ale enciclicii). Acest lucru s-a accentuat sub papa Pius X. Abia în septembrie 1943, prin Enciclica sa *„Divino afflante*

[128] A se vedea, referitor la aceasta, preotul romano-catolic Richard Simon (sec. al XVII-lea) care, după Chr. *Domen, Exegeza, LThK*, vol. 3 Freiburg 1995, coloana 1093, a început aşa-numita cercetare istorico-critică, ce s-a impus rapid în teologia evangelică şi a continuat apoi să se dezvolte.

[129] A se vedea şi *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 216, unde această dezvoltare a fost legată de numele preotului Alfred Loisy. Alte expuneri pe această temă a se vedea la *H.-J. Klauck*, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vaticanum I und Vaticanum II, in: *M. Weitlauff - P. Neuner (Hgg.)*, Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für *Friedrich Kardinal Wetter* zum 70. Geburtstag, (=Exegeza catolică a Noului Testament între Vatican I şi Vatican II), în: *M. Weitlauff - P. Neuner* (ed.), Pentru voi episcop - împreună cu voi creştin, Ediţie aniversară pentru *Friedrich Kardinal Wetter* cu ocazia celei de a 70-a aniversare a zilei de naştere, St. Ottilien 1998, pag. 95 şi următoarele.

Spiritu", papa Pius al XII-lea a făcut posibil un nou început în exegeza Bisericii romano-catolice. Prin aceasta, ea a înregistrat o deschidere mai puternică față de metodele moderne de interpretare,[130] în timp ce, parțial, s-a persistat, totuși, în exegeza tradițională. Atât prin enciclica menționată mai sus cât și prin *„Instructio de historica Evangheliorum veritate"* din 1964 și constituirea lui „Dei Verbum" la Vatican II (1965) a apărut în prim plan, un mod clar de înțelegere istorică și literară a exegezei romano-catolice. Rezultatele filologice, istorice și arheologice ale științelor moderne au fost preferate de atunci, cu scopul, de a lumina textele biblice, în cadrul unei critici biblice moderne. Astăzi nu se mai poate vorbi despre o exegeză condiționată de confesiune în vest, întrucât atât știința biblică protestantă cât și cea romano-catolică sunt de părere că metoda istorico-critică e indispensabilă pentru înțelegerea Sfintei Scripturi.

2.6. Probleme deschise din perspectiva teologiei ocidentale

Până în zilele noastre, în care s-au discutat diverse probleme, folosirea irevocabilă a criticii istorice a Bibliei nu a

---

[130] La deschiderea, nu fără reserve și rezistență, a exegezei romano-catolice față de metodele moderne, se referă *H. - J.Klauck*, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vaticanum I und Vaticanum II, in: *M. Weitlauff - P. Neuner (Hgg.)*, Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für *Friedrich Kardinal Wetter* zum 70. Geburtstag, (=Exegeza catolică a Noului Testament între Vatican I și Vatican II), in *M. Weitlauff - P. Neuner* (ed.), (=Pentru voi episcop -împreună cu voi creștin, Ediție aniversară pentru *Friedrich Kardinal Wetter* cu ocazia celei de a 70-a aniversare a zilei de naștere), St. Ottilien 1998, pag. 97, și următoarele, prin folosirea unui limbaj plastic impresionant: „ Ușa ce fusese mult timp baricadată, dar care sub atacurile îndreptățite începuse să scârțâie, a fost deschisă prin *Divino afflante Spiritu* – mai mult decât o crăpătură, poate un sfert. Nu putem să le-o luăm exegeților catolici în nume de rău dacă în curând vor descide ușa larg și vor face din ea ecluză. Acest lucru s-a produs nu fără rezistență, dar cu o dinamică enormă în cele două decenii care au trecut până la începutul celui de-al doilea conciliu de la Vatican."

fost în stare să dea impresia convingătoare că ar fi garanția unică pentru o înțelegere satisfăcătoare a Bibliei. Nucleul problemelor supuse discuțiilor s-a localizat cu precădere în problematica acordului îndoielnic şi a discrepanței evidente dintre principiul istorico-ştiințific al metodelor exegetice moderne şi caracterul revelat al Bibliei. „După marile succese ale exegezei istorico-critice din prima jumătate a acestui secol şi după avântul plin de speranță al mişcării biblice în perioada interbelică până la cel de-al doilea conciliu de la Vatican, în ziua de azi entuziasmul înțelegerii Scripturii pare epuizat şi fragmentat în opțiuni contrarii."[131]

Chiar dacă exegeza occidentală nu poate renunța la metoda istorico-critică –şi asta pe bună dreptate—pe de altă parte, ea a devenit conştientă, în ultimele patru decenii, de nesiguranța evidentă în ceea ce priveşte rezultatele ermineutice.[132] Cum poate fi garantată o veridicitate unanim acceptată a rezultatelor prin acel complex de metode care e cunoscut sub numele de „metoda istorico-critică" şi care cuprinde o serie de aspecte metodice, filologice şi istorice?[133] În acest sens interesantă este părerea cardinalului Joseph Ratzinger, care întreprinde o apreciere globală a metodei critice moderne, si constată că nu se poate ajunge la un progres

---

[131] *E. Gräßer*, Die historisch-kritische Methode als Verstehenshilfe. Beispiel: Die Leben-Jesu-Forschung, in: *A. Raffelt (Hg.)*, Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet, (=Metoda istorico-critică, sprijin pentru înțelegere. Exemplu: Cercetarea vieții lui Iisus, în: *A Raffelt* (ed.), Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică?) Düsseldorf 1991, pag. 29.

[132] A se vedea expunerile care abordează o serie de probleme hermineutice, de *John Bowden*, Great Expectations? The New Testament Critic and his Audience, in: *M. Hooker - C. Hickling (ed.)*, What About the New Testament?, Essays in Honour of *Christopher Evans*, (=Cum rămâne cu Noul Testament? Eseuri în onoarea lui *Christopher Evans*) Londra 1975, pag. 1-12.

[133] A se vedea informațiile introductive ale lui *W. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, (=Teoria metodelor privind Noul Testament. Introducere în metodele lingvistice şi istorico-critice), Freiburg 1987, pag. 20 şi următoarele.

clar şi rezultate demne de încredere prin această metodă.[134]

Discuţia intensă despre problema ermineutică în teologia occidentală se reduce fără îndoială la esenţa creştinismului care-i apare omului raţional drept un paradox. „Originii istorice a Creştinismului i se atribuie caracter de revelaţie. Prin aceasta el este sustras oricărei relativizări sau efemerităţi a întâmplării istorice.[135] Chiar şi atunci când căile raţionale de interpretare filologică şi istorică a textelor biblice nu pot să se apropie în mod consecvent şi credibil de principiul revelaţiei, acest lucru are valoarea unei sarcini necesare şi urgente a ştiinţei biblice contemporane, şi anume sarcina de a regândi relevanţa recunoscutei şi susţinutei metode istorico-critice de interpretare biblică.

Întâlnirea teologicului cu filologico-istoricul trebuie să se afle în prim planul discuţiei. F. Hahn descrie corespunzător această corelaţie şi totodată naşterea problematicii legată de ea: „Ea (metoda istorico-critică) este legată printr-un fir subţire de un anumit cadru teologic determinat, fără ca aceasta să se răsfrângă asupra metodei înseşi, ea trebuie să servească, în cadrul exegezei, numai la acordarea unui spaţiu liber, necesar modului de lucru istorico-critic. Tocmai utilizarea nesupusă reflexiei este ceea ce îngreunează tot mai mult munca exegetică şi o introduce în nenumărate aporii."[136]

---

[134] *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: *Ders. (Hg.)*, Schriftauslegung im Widerstreit (=Interpretarea biblică în conflict. La problema principiilor şi drumului exegezei de astăzi în: acelaşi (ed.), Interpretarea biblică în conflict), Freiburg 1989, pag. 24: „După aproape 200 de ani de muncă istorico-critică la texte, nu mai putem citi rezultatele doar superficial; trebuie să le vedem în perspectivă, în contextul propriei lor istorii. Atunci se va vedea că această istorie nu va fi pur şi simplu numai o istorie a progresului de la rezultatele inexacte la cele exacte şi obiective."

[135] *G. Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950) in: *Ders.*, Wort und Glaube, (=Importanţa metodei istorico-critice pentru teologia şi biserica protestantă, în: acelaşi, Cuvânt şi credinţă), Tübingen 1960, pag. 14.

[136] *F. Hahn*, Probleme historischer Kritik (=Probleme ale criticii istorice), *ZNW* 63 (1972) 1.

Cu privire la premisele metodei istorice chemate pentru a reactualiza datele Noului Testament, ar trebui să observăm că imaginea despre lume şi raportul faţă de istorie ale omului modern sunt diferite de cele ale secolelor trecute. „Conştiinţa modificată a noii epoci s-a îndreptat la început împotriva oricărei legături cu tradiţia bisericească dezvoltată de-a lungul secolelor, pe care a pus-o la îndoială într-o măsură considerabilă".[137] Bineînţeles, trebuie ca raportul faţă de tradiţie să fie acum regândit, fără ca să aplicăm aici o nouă formă, extremă, a unei *ermineutica sacra*.

Discuţiile ultimelor decenii cu referire la problema ermineutică ar trebui să se îndrepte spre conexiunea dintre istoricitate şi transcendenţă, dintre raţional şi supranatural, astfel încât să poată fi atenuată problema arzătoare din vest, a echivalenţei reciproce între metoda istorică şi credinţă.[138] Perechea „istoricitate" — „credinţă" alcătuieşte un punct de vedere foarte important al problematicii actuale.[139] Chiar dacă, în acest sens mai larg, se dovedeşte ca fiind corect faptul că metoda istorico-critică nu zdruncină adevărul credin-

---

[137] *F. Hahn*, Der Ertrag der historisch-kritischen Bibelauslegung für den Glauben und die Kirche, in: *A. Raffelt (Hg.)*, Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet, (=Beneficiul interpretării istorico-critice pentru credinţă şi biserică, în: A. Raffelt (ed.) Întâlnire cu Iisus? Ce realizează metoda istorico-critică), Düsseldorf 1991, pag. 68.

[138] Determinantă pentru aceasta a fost discuţia din cadrul interviului profesorului de teologie evanghelică Hans Hübner, care, la reproşul cum că „cercetarea istorico-critică ar distruge credinţa", a răspuns: „Dacă neg cercetarea istorică privitoare la Iisus, la Vechiul şi Noul Testament, aceasta înseamnă în cele din urmă, că nu iau în serios Întruparea lui Dumnezeu. Îl las pe Dumnezeu în lumea Lui de dincolo, astfel încât îmi este imposibil Să-l înţeleg drumul Său din această lume" (*Rheinischer Merkur*, Nr. 52, 26.12.1997, pag. 26).

[139] În mod caracteristic a accentuat *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: *Ders. (Hg.)*, Schriftauslegung im Widerstreit (=Interpretarea biblică în conflict. Despre problema principiilor şi drumului exegezei de astăzi, în acelaşi: (ed.) Interpretarea biblică în conflict), Freiburg 1989, pag. 15: „Astăzi a devenit aproape un truism să vorbeşti depre criza metodei istorico-critice."

ței creștine, totuși dificultățile care apar aici nu sunt ușor de rezolvat."[140]

În ciuda posibilităților științifice diferite și a unui alt mod de înțelegere în comparație cu perioada modernă, Biserica Veche ar putea da exemple de aplicare a categoriilor istorice și supranaturale. Problemele deschise ale teologiei occidentale, așa cum le-a formulat și enumerat G. Ebeling în 1950, abordează direct nucleul confuziilor ermineuticii moderne: intervenția Dumnezeirii în istoria omenirii. G. Ebeling scrie: „ De aici rezultă pe de o parte problemele interpretării ontologice a fenomenului revelației, iar pe de altă parte cele ale concepției despre atestarea acestei revelații, adică despre Sfânta Scriptură; în al treilea rând sunt problemele reactualizării revelației. Apare, insă, și o a patra problemă, și anume cea a istoricității reactualizării revelației."[141]

2.7. *Consecințe exegetice ale metodei aplicate*

Metoda istorico-critică aplicată după criterii strict științifice în cadrul exegezei occidentale a dus în prezent la stabilirea principiilor exegetice concrete, care par a fi indispensabile pentru un număr însemnat de noutestamentari occidentali. Următoarele premise, care au fost luate la cunoștiință între timp și de ermineutica ortodoxă, sunt în exegeza occidentală ceva de la sine înțeles:

– În exegeza Evangheliilor se diferențiază exact între tradițiile dinainte de Înviere și integrarea mărturisirii credinței după Înviere. Accentuarea acestei diferențieri, care

[140] G. *Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: *Ders.*, Wort und Glaube, (=Importanța metodei istorico-critice pentru teologia și Biserica protestantă (1950), în același: Cuvânt și credință), Tübingen 1960, pag. 28-29.

[141] Ibidem pag. 23.

luată în esenţă ar putea fi de folos obţinerii rezultatelor exegetice practice, este evitată de teologii ortodocşi, din motive de ordin teologic. Ca urmare a principiului de mai sus exegeza occidentală nu aprobă folosirea nereflectată a textelor de după Înviere pentru perioada vieţii şi activităţii lui Iisus. Acest lucru e valabil pentru Evangheliile sinoptice, şi într-o măsură mai mare pentru cea a lui Ioan.

– În cadrul cercetării internaţionale actuale a Noului Testament, reprezintă o banalitate – şi corespunzător trebuie să se pornească de la ea—faptul că tradiţii mai vechi au fost prelucrate şi menţionate secundar în Faptele Apostolilor.

– În ceea ce priveşte epistolele Noului Testament trebuie să se verifice, dacă acestea sunt autentice sau nu. (Aici trebuie observat că, referitor la această problemă nu există un consens între ştiinţa occidentală şi cea răsăriteană). Deja în cazul epistolelor considerate drept autentice e important să clarificăm în ce măsură a fost preluat material creştin primar. Acest lucru ar însemna un important pas înainte în interpretare. În cazul epistolelor considerate neautentice în vest, de exemplu epistolele pastorale din perioada postpaulină, trebuie să pornim de la faptul că ele au preluat tradiţiile apostolului în al cărui nume au fost scrise; ele reflectă, însă, în acelaşi timp problemele teologiei timpului lor.

– În metoda de interpretare critică modernă, atât a ermineuticii evanghelice cât şi, în ultimele decenii din ce în ce mai mult şi a celei romano-catolice, există, mai clar decât în exegeza tradiţională atât estică cât şi vestică, o tendinţă motivată de diferenţiere între intenţia iniţială a afirmaţiilor Noului Testament şi înţelegerea lor în Biserica Veche.[142] Ar fi de arătat, în acest context, diferenţa hotărâtoa-

---

[142] Pe marginea expunerii acestui princpiu ar fi de menţionat interesantul indiciu al lui *John Bowden*, Great Expectations? The New Testament Critic and his Audience, in: *M. Hooker - C. Hickling (ed.)*, What About the New Testament?, Essays in Honour of *Christopher Evans*, (=Cum rămâne cu Noul Testament? Ese-

re între textele de început ale Noului Testament (de exemplu, cuvintele probabil autentice ale lui Iisus) care stau în continuitate cu modul de gândire evreiesc şi receptarea lor în perioada ulterioară, aflată în zona de influenţă puternică a gândirii greceşti.

---

uri în onoarea lui *Christopher Evans*) London 1975, pag. 9: „ Deoarece Noul Testament nu este doar o simplă carte de istorie, ci conţine informaţii care solicită mai mult decât o înţelegere strict istorică, este important ca criticul Noului Testament să fie deschis pentru folosirea ulterioară a acestuia în Biserică."

III. RĂSĂRIT ŞI APUS: ANTITEZĂ SAU SINTEZĂ?

3.1.Conceptul ştiinţific diferenţiat în contextul teologic.

Este adevărat că de-a lungul secolelor, teologia occidentală şi cea răsăriteană n-au fost pe deplin legate una de cealaltă. Motivul principal a fost conceptul ştiinţific dezvoltat în mod diferit în răsărit şi în apus, care la rândul său, a fost marcat de perechea de noţiuni aflate în conflict „istorie" — „revelaţie". În apus, teologia ştiinţifică a pus accentul mai mult pe formarea istoricităţii creştinismului,[143] în timp ce estul nu a separat aspectul misterului divin de cercetarea raţională. Este vorba aici de două înţelegeri ştiinţifice diferite, care prezintă puncte tari şi slabe şi care, în mod consecvent nu pot avea pretenţia la deţinerea unui adevăr absolut, pentru că aceasta are două părţi (una istoric-umană, cealaltă supranaturală-dumnezeiască).

În timp ce persistenţa teologiei răsăritene asupra factorului revelaţiei poate ignora şi trece cu vederea datele istorice concrete, în vest apare pericolul ca accentuarea exclu-

---

[143] Caracteristic pentru aceasta este observaţia lui W. G. *Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Sammlung Orbis) (=Noul Testament, Istoria cercetării problemelor sale (culegerea Orbis)), Freiburg-München 1970, pag. 266: „[...] e stabilit că şi Creştinismul ca apariţie istorică, trebuie investigat după aceeaşi metodă ca şi întreaga istorie şi mai ales începutul său trebuie înţeles ca o dezvoltare sistematică rezultată din multitudinea de factori ai vieţii religioase şi sociale a popoarelor de atunci".

sivă a istoricității să facă să dispară reactualizarea necesară a întâmplărilor istorice.[144]

Toți factorii importanți, care au influențat dezvoltarea teologiei științifice în vest, ca de exemplu, variatele curente spiritual-istorice ale noii epoci (Umanismul, Renașterea, Reforma, Iluminismul) și apariția științei filologice, istorice și arheologice au contribuit la formarea acelui concept științific, ce acordă supremația cuceririlor umane și lasă puțin spațiu intrării Dumnezeirii în istorie. Față de aceasta, știința teologică în domeniul ortodox s-a exercitat întrun mod diferit. Aici supranaturalul, minunea, nu au fost excluse din viața de zi cu zi. Motivul rezidă în faptul că teologia ortodoxă recunoaște caracterul de unicitate și irepetabilitate a istoriei sfinte în cadrul istoriei umane.[145] Acțiunile lui Dumnezeu în istorie (prin lucrările Sale) reprezintă o convingere puternică a credinței ortodoxe. Prin aceasta a luat naștere, în răsărit, o tradiție teologică diferită a cărei neunitate cu cea a apusului s-a făcut simțită până în prezent.

Dacă dorim, în cele din urmă, să caracterizăm în general conceptul științific diferit din est și vest, o putem face astfel: În mare, cercetarea istorico-critică occidentală lucrează *analitic*, în timp ce interpretarea biblică răsăriteană are un caracter mai mult *sintetic*.

---

[144] Ceva asemănător formulează *K. Papapetrou*, Πρὸς μίαν νέαν Ἑρμηνευτικὴν πέρα τοῦ Ἱστορισμοῦ καὶ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ (= Despre o nouă ermineutică referitoare la istorism și existențialism), în: același., Προσβάσεις. Ζητήματα Ἀπολογητικῆς Θεολογίας καὶ φιλοσοφικῆς κριτικῆς τοῦ καιροῦ μας (=Abordări. Teme ale teologiei apologetice și ale criticii filosofice din timpurile actuale.), Atena 1979, pag. 150, nota. 5: "Ἡ ἱστορικοφιλολογικὴ μέθοδος, περιοριζομένη καὶ ἐξαντλουμένη εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ παλαιοῦ, ἀποκλείει οὕτω κατ' ἀρχὴν – τοὐλάχιστον εἰς τὴν περιοχὴν τῆς ἐφαρμογῆς της – τὴν δημιουργίαν τοῦ νέου."

[145] A se vedea referitor la aceasta expunerile lui *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic [6] 1984, pag. 149 și următoarele.

3.2. *Compararea metodicii occidentale cu cea răsăriteană*

Pentru a compara cele două direcții de interpretare este determinant faptul că, în vest critica modernă se confruntă analitic direct cu textul Sfintei Scripturi, fără să-şi facă în prealabil, o imagine referitoare la „misterul" exprimat prin aceasta. Exegeza răsăriteană are ca punct de pornire „misterul" atestat prin textele sfinte. Cele două poziții pot avea numai parțial rezultate reuşite de interpretare, pentru că ambele sunt amenințate de pericole inerente metodei de lucru. Critica analitică occidentală îşi concentrează atenția, uneori în mod exclusiv, asupra elementelor filologice şi istorice şi rămâne la acest nivel. Cercetarea analitică a diverselor forme de text poate să aibă rezultate limitate numai la fragmente concrete, care nu servesc la desăvârşirea întregului sens al textului. Strădania interpretării ortodoxe patristice se epuizează, în schimb, în înțelegerea misterului textului. Prin aceasta datele importante filologice şi istorice sunt neglijate în favoarea nivelului pnevmatic.

Textele biblice sunt produse istorice (punctul esențial în apus) care, însă, doresc să exprime în acelaşi timp misterul adevărului divin (punctul esențial în răsărit). Aceste texte sunt supuse principiilor scrierii istoriei, dar nu au fost redactate pentru a descrie realitatea istorică a unei perioade concrete, ci servesc la aceea că conferă acestei realități alt sens mai profund. Încrederea în acest sens profund soteriologic şi familiarizarea cu el pot fi atinse de creştinii din toate timpurile fără o apreciere completă a dependențelor istorice. Pentru teologia ortodoxă, comunitatea euharistică reprezintă garanția continuării vii a trecutului. Aceasta, nu înseamnă însă, nici o garanție împotriva unei eventuale erori filologice şi istorice. De aceea metoda istorico-critică este considerată drept un ajutor metodic suplimentar la interpretarea patristică spirituală. Oricât de important ar fi

mesajul misterului, creştinismul nu are voie să fie deposedat de caracterul său lumesc, bisericesc şi biblico-istoric. Exact în acest punct apare importanţa criticii istorice moderne care ia în serios litera şi istoria.

Ştiinţa biblică ortodoxă ia în considerare metoda istorico-critică, dar nu văzută ca un unic criteriu al interpretării biblice. Ne străduim ca rezultatele obţinute din metodele moderne de interpretare să fie puse în slujba exegezei patristice răsăritene.

Nici Sfinţii Părinţi şi nici interpretarea biblică ortodoxă generală nu au pus niciodată la îndoială valoarea cercetării ştiinţifice a Sfintei Scripturi. La întrebarea, în ce măsură ermineutica ortodoxă are un caracter ştiinţific, Nikos Nissiotis a dat următorul răspuns: „Biserica de răsărit a acceptat critica teologică practic de la începutul epocii creştine în toate domeniile ştiinţei biblice şi tradiţiei bisericeşti. Multe întrebări, pe care ştiinţa biblică occidentală le-a pus, au fost discutate de către Sfinţii Părinţi din est. Diferenţa rezidă, însă, în modul în care a fost utilizată teologia critică în est şi vest –cel puţin în unele cercuri—şi în motivele care au dus la aceasta."[146]

„Folosirea aşa-numitei metode istorico-critice la interpretarea Sfintei Scripturi în apus, în special la cea ştiinţifico-religioasă, istorico-formală şi filologică a dus la mai multe rezultate pozitive care cu siguranţă, au avansat înţelege-

---

[146] *Nikos A. Nissiotis,* Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht (=Teologia Bisericii de răsărit în dialog ecumenic. Biserica şi lumea din perspectiva ortodoxă), Stuttgart 1968, pag. 237. A se vedea şi expunerile în lucrarea sa: Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, *Ökumenische Rundschau* 14 (=Unitatea dintre Scriptură şi Tradiţie – din punct de vedere ortodox răsăritean), în: Ökumenische Rundschau 14 (1965) pag. 291: „Este bine cunoscut faptul că (teologia biblică critică) exista în est din secolul 2 şi că mai ales Sfinţii Părinţi de limbă greacă au fost aceia care au tratat textul biblic în multe cazuri prea critic şi care au propus cele mai variate exegeze."

rea textelor sfinte".[147] Totuşi, teologii ortodocşi nu consideră această metodă pe deplin satisfăcătoare, deoarece, în esenţă, ea indică puternica tendinţă a cercetării analitice orientată spre detalii ale textelor, astfel încât exegetul se află în pericolul de a se pierde în probleme textuale particulare şi de a nu surprinde mesajul unităţii textuale.[148] La acest drum eronat al metodelor de interpretare modernă contribuie diverse premise care stau uneori chiar la baza acestor metode, ca de exemplu: convingerea personală a exegetului, date ideologice, sociologice, psihologice şi filosofice care intervin în calitate de criterii moderne ale metodelor de interpretare. Astfel de premise, care în ermineutica occidentală au cel mai adesea un rol primar, pot conduce la interpretări unilaterale, care nu prezintă un grad ridicat de corectitudine. Nikos Nissiotis spune referitor la aceasta: „În teologia biblică ştiinţifică actuală, ortodocşii înregistrează o unilateralitate, care nu accentuează nici istorismul biblic şi nici existenţialismul individual."[149] Această concluzie publicată în anul 1965 este relativă, în ceea ce priveşte situaţia actuală din vest. Ea nu prezintă nici o apreciere general valabilă a exegezei occidentale actuale.

Dacă studiem atent miile de pagini exegetice ale Sfinţilor Părinţi, putem stabili cât de tradiţionale şi totodată cât

---

[147] *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον (=Ştiinţa biblică în Grecia de ieri şi de astăzi.), *Gregorios Palamas* 57 (1974) 31.

[148] Aici trebuie menţionat principiul hermineuticii creştine: [...] a descoperi spiritul întregului din individual şi a înţelege individualul prin întreg." La *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază şi metodele de interpretare a Noului Testament şi premisele lor teologice), în: Proces-Verbaux du premier Congres de Theologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 169.

[149] *Nikos A. Nissiotis*, „ Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, *Ökumenische Rundschau* 14 (=Unitatea dintre Scriptură şi Tradiţie din punct de vedere ortodox şi răsăritean)," Ökumenische Rundschau 14 (1965), pag. 291.

de „moderne" au fost personalitățile Bisericii Vechi. E determinant faptul că „marii părinți au fost exegeți".[150] Ceea ce trebuie să le recunoaștem este faptul că ei s-au preocupat pe de o parte de detaliile gramaticale, iar pe de altă parte de sensul profund al textelor Scripturii. Ei au reușit să combine cu succes metoda „analitică" a științei moderne cu metoda „tradițională" sintetică.[151] Fără a trece cu vederea metoda biblică analitică, ei au pornit în interpretarea lor de la sensul însuși al textului biblic; așadar au luat în considerare dimensiunile teologice ale textului biblic propriu.[152]

Părerea conform căreia Sfinții Părinți nu ar fi avut nimic de a face cu metodele științifice de interpretare a Sfintei Scripturi este nefondată și nu poate fi susținută. Dimpotrivă, ei au cercetat și comentat textele biblice detaliat, în mai multe feluri și au folosit toate mijloacele, informațiile și metodele de lucru științifice care le stăteau la dispoziție în acea perioadă. Ar fi de observat că aproape fiecare interpretare propusă de interpreții contemporani, este prezentă deja, în mod direct sau indirect, la Sfinții Părinți."[153] De aceea, în cazul ermineuticii patristice nu e vorba de o știin-

[150] A se vedea *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambésy* 4 (=Știița biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), Etudes theologiques de Chambesy 4 (1984), pag. 117.

[151] A se vedea *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scripturi), Atena 1982, pag. 55.

[152] A se vedea *P. Andriopoulos*, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὴ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (=Textul Noului Testament ca principiu de interpretare în opera exegetică a lui Ioan Gură de Aur), ediție extras din: *Θεολογία* vol. 60, Atena 1989, pag. 74: "Μιὰ ἑρμηνευτικὴ ποὺ ἔχει ὡς ἀρχὴ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τῆς Κ.Δ., [...] ὄχι μόνο ἐπιτρέπει, ἀλλὰ καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἱστορικοκριτικὴ μέθοδο, ἡ ὁποία συνοδεύοντας τὴ θεολογικὴ ἑρμηνεία καθιστᾶ διαφανὲς τὸ κείμενο [...]."

[153] A se vedea referitor la acest punct *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambésy* 4 (=Știinta biblică istorico-critică și teologia ortodoxă), Études théologique de Chambésy (1984), pag. 34.

ţă biblică învechită, care n-ar mai avea nimic de spus omului modern. Diferenţa dintre exegeza occidentală şi cea patristică rezidă, însă, în faptul că Sfinţii Părinţi nu confirmă caracterul absolut, ştiinţific şi academic al ştiinţei biblice, ci îi atribuie un rol eshatologic, soteriologic. Ştiinţa biblică academică este pentru Sfinţii Părinţi o *„contradictio în adjecto"*[154] în cadrul teologiei ca tot unitar.

Deşi Sfinţii Părinţi au interpretat sfintele texte altfel decât ştiinţa biblică modernă, exegeza lor nu se află într-o contradicţie ireconciliabilă cu ermineutica actuală. Un exemplu tipic de apropiere şi în acelaşi timp pentru modul diferit de gândire în interpretarea biblică modernă şi patristică se observă la interpretarea aşa-numitei „limbi mitice" a Bibliei (corespunzător cu terminologia lui Rudolf Bultmann şi cu psihologia religioasă): Este vorba de astfel de expresii şi cuvinte ca „tronul lui Dumnezeu"[155], „a şedea"[156] sau „a vedea pe Dumnezeu", a căror înţelegere literală a reprezentării lui Dumnezeu, adaugă, cu siguranţă şi elemente mitice.

Ceea ce l-a deranjat în secolul nostru pe Rudolf Bultmann şi l-a determinat să ceară „demitologizarea" a fost un lucru actual în perioada Sfinţilor Părinţi şi un obiect serios al meditaţiilor lor teologico-exegetice. Sfinţii Părinţi s-au diferenţiat totuşi de exegeţii moderni prin faptul că luau în considerare la interpretarea textelor unele categorii de gândire ce s-au transmis continuu în teologia ortodoxă, printre care ar fi de evidenţiat, caracteristicile de bază ale „apofatismului" respectiv teologia apofatică şi diferenţierea între fiinţa şi energia lui Dumnezeu. De la bun început pentru Sfinţii Părinţi axioma teologică a fost constituită practic de faptul

---

[154] A se vedea *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον (=Ştiinţa biblică în Grecia de ieri şi de astăzi), *Gregorios Palamas* 57 (1974) pag. 34.

[155] A se vedea spre exemplu: Mt. 5, 34; Evr. 4, 16; Apoc. 1,4; 3,21; 4,2; 12,5.

[156] A se vedea spre exemplu: Mt. 22, 44; 23,22; Marcu 14,62, Luca 22,69.

că oamenilor le este imposibilă orice afirmaţie despre ființa lui Dumnezeu, aşadar despre Dumnezeu însuşi. Părinţii exegeți ai Bisericii Vechi nu vorbesc de o limbă mitică a Bibliei, ci trimit la expresii antropomorfice şi antropopatice ale ființei umane finite, care trebuie să facă acest lucru doar din lipsa altor mijloace mulţumitoare.

În cadrul expresiilor amintite mai sus şi cu referire la expresia Noului Testament „ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ"[157] (la dreapta Tatălui) Clement Alexandrinul (mort înainte de 215) scrie: „O figură, o mişcare, un scaun, un tron sau un loc, la dreapta sau la stânga, toate acestea nu pot fi imaginate în cazul lui Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul, deşi acest lucru e scris (în Scriptură)"[158]. După Bultmann expresia „la dreapta Tatălui" este o reprezentare ce nu poate fi acceptată de omul cu actuala imagine despre lume; ea este un mit. Vedem, însă, clar că această reprezentare nu putea fi acceptată nici de omul secolelor al II-lea şi al III-lea, în ciuda imaginii mitice despre lume, iar acest lucru se întâmpla doar din motive pur teologice."[159] Indicând expresiile antropomorfice şi reprezentările Sfintei Scripturi, Clement concluzionează: „Aşadar prima temelie nu se află într-un loc, ci deasupra oricărui loc, timp, nume sau concept".[160]

La interpretarea unor astfel de expresii antropomorfice, apofatismul Sfinţilor Părinți, care foloseşte metoda teologică a aferezei (ἀφαίρεσις), adică a abstracției, subliniază continuu inaccesibilitatea lui Dumnezeu. Cu aceasta ne referim la un topos teologic transmis şi moştenit de la Biserica Veche la Biserica ortodoxă, care face deosebire între

[157] Mt. 16,19; F. A., 2,33; 7,55; Rom 8,34 etc.

[158] *Clement din Alexandria*, Stromata 5, P. G. 9, 109 A.

[159] *G. Galits*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambésy* 4 (=Ştiința biblică istorico-critică şi teologia ortodoxă), Études théologiques de Chambésy 4 (1984) pag. 120.

[160] *Clement din Alexandria*, Stromata 5, P. G. 9, 121 AB.

ființa și energia lui Dumnezeu. Această diferențiere cunoscută ca **δόγμα θεολογίας** și **μυστήριον οἰκονομίας**[161] accentuează pe de o parte inaccesibilitatea ființei lui Dumnezeu în raport cu rațiunea umană, iar pe de altă parte acțiunea de experiere a lui Dumnezeu în cadrul istoriei.

Întrucât înțelegerea și descrierea ființei lui Dumnezeu nu este posibilă, ne mulțumim cu expresii apofatice și antropomorfice.[162] Sf. Grigore Teologul exemplifică: „După Scriptură, Dumnezeu doarme și veghează și umblă, iar heruvimul îi servește drept tron. Dar când L-a surprins vreodată ceva? Și când ai auzit că Dumnezeu are trup? Așa ceva nu există, doar noi am născocit acest lucru denumind ceea ce îi aparține lui Dumnezeu prin acțiuni din propria noastră experiență, așa cum ne era posibil."[163]

Este clar că apofatismul accentuează imposibilitatea oricărei afirmații despre Dumnezeu. El nu a rămas necunoscut în vest, doar că apofatismul estic, spre deosebire de cel vestic, are două caracteristici esențiale:

– În primul rând: El nu este o simplă negație în pericol permanent de a deveni nihilism sau panteism. Sfârșitul aferezei, adică al abstracției este conștientizarea imposibilității unei cunoașteri desăvârșite a lui Dumnezeu, conștientizare ce duce de la „alogie" (imposibilitatea oricărei afirma-

---

[161] A se vedea diferențierea clară dintre „Theologia" und „Oikonomia" la *Theodoros Studites*, Epistula II, 158: P.G.99, 1493 Df.: "Κατὰ μὲν τὸ τῆς θεολογίας δόγμα πιστεύειν εἰς Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα [...] κατὰ δὲ τὸ τῆς οἰκονομίας, πάλιν πιστεύειν, ὅτι ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο· ἤγουν ὁ εἷς τῆς Ἁγίας Τριάδος ἐγεννήθη ἐκ τῆς παναχράντου παρθένου Μαρίας." În afară de aceasta a se vedea și alte mărturii patristice: *Gregorie Teologul*, Oratio 38,8: *BEP* 60, 67; *Vasile cel Mare*, Adversus Eunomium 2,3: *BEP* 52, 188.

[162] A se vedea expunerile amănunțite despre această tematică importantă pentru teologia ortodoxă în studiul lui *Th. Nikolaou*, Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites (=Teologia icoanelor ca expresie a unei hristologii consecvente la Teodor Studitul), în: Orthodoxes Forum 7 (1993) 38-44.

[163] *Grigore Teologul*, Oratio 31, Theologia 5: P.G. 36, 157 C.

ții despre Dumnezeu) la „doxologie" adică la preaslăvirea slavei Sale. Un tropar din canonul treimic al glasului al cincilea bisericesc descrie posibilitatea expresiei umane astfel: „Vocile pământești n-au posibilitatea Să te laude pe Tine, Cel fără de început. Îndrăznind, însă, prin credință, ne va fi cu putință sa-ți aducem slavă și laudă Ție, Dumnezeule Treime pe același tron." Sau într-un imn de Crăciun: „O taină uimitoare și deosebită văd ochii mei: iadul drept cer, fecioara drept tron heruvimic, ieslea drept locul în care fusese așezat Cel Necuprins, Hristos Dumnezeul pe care îl preaslăvim prin imnuri." Aici trebuie să menționăm că sfârșitul doxologic, de altfel ca și începutul, este o caracteristică de bază a imnurilor ortodoxe, astfel încât Ortodoxia este înțeleasă, după dublul sens al cuvântului δόξα, și ca adevărata „preaslăvire" a lui Dumnezeu, nu numai ca adevărata „învățătură". Doxa ca învățătură e de nedespărțit de doxa ca preaslăvire. Întreaga teologie ortodoxă ca învățătură despre Dumnezeu trece prin apofatism—adică prin recunoașterea că Dumnezeu este pe deplin inexprimabil—la doxologie, la preaslăvirea lui Dumnezeu. Astfel ea trece de la apofatism la catafatism, adică nu rămâne la nivelul abstracției și al negației, ci prin ea se dobândește poziția, unica poziție posibilă în relația dintre Dumnezeu și om.

– A doua caracteristică a apofatismului estic este aceea că el se bazează pe diferențierea între „ființa" și „energia" lui Dumnezeu. Prin (ἐνέργειαι) energiile Sale, Dumnezeu e revelat și cunoscut, ființa (οὐσία) Sa rămâne, însă, necunoscută și inaccesibilă. Inaccesibilul și incomprehensibilul lui Dumnezeu sunt punctele de plecare, obiectul și țelul apofatismului.

Acolo unde tradiția teologică se depărtează de apofatism, teologia se transformă într-un fel de filosofie religioasă, în timp ce cu ajutorul apofatismului, teologia ar putea evita mulți pași greșiți. Bineînțeles nu toate problemele se

rezolvă prin apofatism, dar prin el se introduce o nouă dimensiune în gândirea teologică. Modul în care această dimensiune poate să acționeze asupra problemelor exegetice şi teologico-biblice rezultă din următoarele expuneri. Se încearcă mereu să se înlăture elemente mitice din reprezentarea lui Dumnezeu. Aceste elemente ar fi mitice cu adevărat numai dacă ar fi luate în sens textual. Sfinții Părinți, însă, nu le interpretează textual. Întrucât omul –spun ei-nu poate vorbi altfel despre Dumnezeu, el foloseşte expresii antropopatice şi antropomorfice, adică expresii ce corespund condițiilor şi categoriilor de gândire umană şi care sunt accesibile capacității umane de înțelegere.

Sfinții Părinți consideră de exemplu, până şi istorisirea biblică despre facerea lumii şi a omului drept antropopatică: Dumnezeu luând „țărână din pământ, a făcut pe om" şi a suflat în fața lui „suflare de viață"[164] sau că Dumnezeu „a sădit o grădină în Eden, spre răsărit"[165], ş.a.m.d. După părerea Sfinților Părinți, Scriptura are nevoie de astfel de expresii în mod metaforic, din cauză neajunsurilor noastre. La fel consideră Sfinții Pătinți şi expresiile din Biblie conform cărora Dumnezeu „vedea", „se supăra", „îşi schimba părerea", „amenința" (păcătoşii), „sălăşluieşte în noi" sau propoziții ca: „Vorbeşte fiilor lui Israel, poate aud şi se vor pocăi".

Sf. Ioan Damaschinul merge chiar mai departe: „Întrucât Dumnezeu n-a dorit ca cele fără de trup să ne rămână total necunoscute, le-a înconjurat cu forme, figuri şi imagini, (τύπους καὶ εἰκόνας), ce corespund naturii noastre, figuri trupeşti ce pot fi văzute prin puterea imaterială a rațiunii". Acelaşi spune de asemenea: „Trebuie să ştim că nouă oamenilor cu trup insensibil, ne este imposibil să înțelegem şi să exprimăm energiile divine, preaînalte şi imateriale ale

[164] Gen. 2,7.
[165] Gen. 2,8.

dumnezeirii, dacă nu folosim imagini, forme şi simboluri". Astfel de imagini, forme şi simboluri, care au fost înţelese similar de Sfinţii Părinţi, sunt expresii precum „toiag şi putere", prin care e înţeleasă puterea lui Dumnezeu.

George Galitis spune următoarele: „ Metoda ermineutică a Sfinţilor Părinţi răsăriteni nu are valoare numai pentru reprezentarea lui Dumnezeu. Ea se întinde la un număr mare de istorisiri biblice. Sfinţii Părinţi cred că în foarte multe istorisiri, Biblia face uz de un asemenea limbaj simbolic [...]. Acest limbaj simbolic este văzut de Sfinţii Părinţi şi în activitatea Bisericii. Bultmann spune că omul actual nu înţelege cum e curăţat de păcat prin apa botezului. Aceasta ar însemna gândire mitică. Şi într-adevăr ar fi gândire mitică, dacă cineva ar presupune că purificarea prin apă ar urma imediat şi în mod magic. Sf. Dionisie Areopagitul scrie: Prin purificarea fizică, prin apă este reprezentată, 'în simboluri', adică 'printr-o oglindă naturală, corespunzătoare omului'[166], purificarea spirituală. În acest mod demitologizează Sfinţii Părinţi.[167]

Referitor la importanţa şi însemnătatea interpretării patristice pentru ştiinţa biblică occidentală, teologul noutestamentar Johannes Panagopoulos, decedat în 1997, introduce câteva propuneri de comparare şi corelare: „După cum se ştie, dacă se face abstracţie de realizările reduse în probleme metodologice şi istorice, ştiinţa biblică se află astăzi într-o tragică fundătură. După părerea mea motivul acestui lucru rezidă atât în principiile teologice, confesionale, cât şi într-o pre-înţelegere ştiinţifică unilaterală, ca urmare

[166] *Dionisie Areopagitul*, „Despre ierarhia bisericeasca„ 2: P.G. 3,397 AB: "φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις".

[167] *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambésy* 4 (=Ştiinta biblică istorico-critică şi teologia ortodoxă), *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 122; a se vedea de asemenea şi pag. 119 şi următoarele, unde pot fi găsite şi alte fragmente patristice pe această temă.

a Reformei şi Iluminismului, care se referă doar la sensul istorico-filologic al cuvântului biblic.[...] Aceste principii ale ermeniuticii dominate din vest sunt centrate tradiţional într-o *„regula în regulae"*, care reprezintă ori teoria îndreptăţirii ori opoziţia lege-Evanghelie sau conştiinţă [...] umană. Căutarea nesfârşită de noi principii ermineutice, [...] a dus la accentuarea structurii şi funcţiei cuvântului scris (noua ermineutică semantică a limbii, structuralismul); în ultimul timp, se afirmă, în afară de interpretarea marxistă (socială) a Scripturii, şi una feministă.[168] Toate acestea reprezintă aspecte interesante ale interpretării biblice, dintre care unele apar ocazional în interpretările patristice. Totul începe să devină problematic, aşa cum a accentuat Johannes Panagopoulos, atunci când aceste căi ajutătoare ale interpretării moderne sunt văzute ca autarhice şi izolate de spiritul Scripturii şi al Bisericii.[169] În acest caz, pentru exegeţii actuali, ermineutica patristică ar putea fi de un real folos.

Folosirea exagerat absolutizată a metodei istorico-critice condiţionată raţional, în exegeza şi teologia occidenta-

---

[168] *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καί ἡ ἀλεξανδρινή ἐξηγητική παράδοση ὥς τόν πέμπτο αἰώνα (= Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole şi tradiţia exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. I, Atena 1991, pag. 51 şi următoarele.

[169] Interpretarea biblică individuală, extrem de unilaterală, în totală dependenţă de tradiţia şi practica Bisericii Vechi poate fi stabilită în mod surprinzător cu ajutorul rezultatelor exegetice noi ale teologului evanghelic *Gerd Lüdemann*. Citez doar un raport actual pe această temă: Creştini astăzi 41 (1997) 250: „Conform noilor cercetări ale teologului noutestamentar evanghelic Lüdemann, Maria ar fi fost violată. Teza lui se bazează pe un amplu studiu al textelor creştine timpurii şi include tradiţii evreieşti anticreştine. Lüdemann şi-a publicat rezultatele cercetărilor sale într-o carte: 'Naşterea fecioarei? Adevarata istorie a Mariei şi fiului său, Iisus' (Editura Radius). Indicii cu referire la naşterea nelegitimă a lui Iisus se găsesc, de exemplu, în înjurătura evreiască, Iisus ar fi copilul Mariei. În Iudaism, copilul legitim este numit după tată, nu după mamă. Criticii îi reproşează lui Lüdemann că teza lui n-ar fi nouă şi că nu a rezistat până acum nici unei cercetări ştiinţifice. "

lă a reflectat unele date intelectuale şi sociale ale vieţii şi gândirii occidentale. În spaţiul bisericesc răsăritean se fac referiri la modul de gândire şi la atitudinea ortodoxă faţă de viaţă, două lucruri care se distanţează considerabil faţă de cele ale creştinilor din vest. Interesantă este observaţia lui Christos Yannaras, un sociolog şi teolog grec contemporan, după care următoarele „elemente de bază" definesc „modul de gândire al omului occidental şi atitudinea lui faţă de lume şi faţă de istorie," elemente ce nu pot fi reconciliate cu spiritul ortodox:

- întâietatea Iluminismului intelectual în faţa adevărului revelat.
- completa separare între transcendent şi imanent.
- voinţa de a stăpâni natura şi istoria.
- exilarea lui Dumnezeu într-un domeniu inaccesibil experienţei personale.
- separarea religiei de viaţă şi limitarea ei la simboluri.
- neutralizarea ontologiei, adică a dogmelor prin morală.[170]

Diferenţa dintre punctul de vedere al estului şi cel al vestului este ilustrată într-un exemplu din Noul Testament, care se leagă de aşa-numita „dispută actuală" iscată în ultimele decenii. Este vorba de problema **istoricităţii învierii lui Iisus Hristos.**

Aşa-numita „dispută actuală" pentru istoricitatea Învierii lui Iisus, înţeleasă textual în spaţiu şi timp şi răspândită pe larg în ultima vreme exclusiv pe tărâmul teologiei vestului[171] nu ar trebui să atingă teologia şi modul de gândire

---

[170] *Chr. Yannaras*, „ Orthodoxie und Westen, Beilage zum *Boten* der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (=Ortodoxia şi vestul", supliment la Mesagerul diocezei germane a Bisericii ortodoxe ruse din străinătate), fără an, pag. 8.

[171] Suficientă şi determinantă este aici menţionarea „fenomenelor contemporane *Drewermann* şi *Lüdemann*". Printre numeroasele teze progresiviste ale primu-

ortodox. Deşi în domeniul Bisericii de răsărit nu s-a pus şi nici nu se aşteaptă o astfel de întrebare, care aproape neagă istoricitatea Învierii lui Iisus, Ortodoxia nu rămâne un simplu spectator în faţa acestei probleme. Biserica ortodoxă nu poate şi nici nu are voie să se opună doar cu pura teorie şi speculaţie acestei întrebări îndoielnice, care nu numai că se referă la nucleul teologiei, dar zguduie şi perspectivele mântuirii eshatologice a tuturor oamenilor. De aceea, în următoarele expuneri dorim o dispută în ceea ce priveşte afirmaţiile şi rezultatele intelectuale ale ştiinţei biblice vestice.

Partea ortodoxă vede în „actuala dispută" pentru istoricitatea Învierii lui Iisus ca fiind o consecinţă şi un produs al mentalităţii iluministe şi al conceptului ştiinţific occidental înţeles raţionalist. După opinia ortodoxă, această problematică pune, cu siguranţă, la îndoială fundamentul şi în general substanţa Bisericii. Credinţa şi viaţa Bisericii orto-

lui, care, în publicaţiile sale numeroase, şi-a propus un fel de „demitologizare" în forma lui Bultmann, a conţinuturilor creştine, se găseşte şi îndoiala cu privire la adevărata înviere din morţi a lui Iisus. A se vedea *E. Drewermann* - *E. Biser*, Welches Credo?, hg. von *M. Albus* (=Care Credo? Ed. de M. Albus), Freiburg-Basel-Wien 1993, pag. 224. În acest context este interesantă recenzia cărţii menţionate mai sus a lui *E. D. Theodorou* in: *Theologia* 64 (1993) 852-855, care îl contrazice pe *E. Drewermann*: „... τοῦ ἀναμφισβητήτου ἱστορικοῦ γεγονότος τῶν τεραστίων ὑπαρξιακῶν μεταβολῶν τῶν αὐτοπτῶν μαρτύρων τοῦ ὑπερφυσικοῦ καὶ παραδόξου γεγονότος τῆς Ἀναστάσεως, διὰ τοῦ ὁποίου φωτίζονται τὸ γεγονὸς τῆς ὑπὸ τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως προβαλλομένης ὑπερφυσικῆς ἐκ τῆς Παρθένου Γεννήσεως τοῦ Κυρίου καὶ πᾶσαι αἱ ὑπερβαίνουσαι τὰ ἀνθρώπινα μέτρα πτυχαὶ τῆς θαυμαστῆς ἱστορικῆς πορείας τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Κυρίου" (pag. 854). La sfârşit este introdusă cartea lui *Gerd Lüdemann*, Die Auferstehung Jesu - Historie, Erfahrung, Theologie (=Învierea lui Iisus, istorie, experienţă, teologie), Göttingen 1994, carte provocatoare pentru sensibilitatea ortodoxă, în care istoricitatea învierii lui Iisus a fost pur si simplu exclusă. A se vedea şi contribuţia lui *U. Ruth*, Învierea contestată, Herder Korespondenz 48 (1994) 217-219.

doxe a fost dintotdeauna caracterizată de Învierea Mântuitorului trimis de Dumnezeu şi care a avut loc nu numai în lumea vizionară şi fantastică[172] a Bisericii creştine. În contradicţie cu particularităţile modului occidental de gândire şi viaţă, spiritul ortodox acordă un loc important Revelaţiei divine şi în general prezenţei Dumnezeirii în istoria lumii. În teologia Bisericii de răsărit, Dumnezeul transcendent în cursul istoriei cosmice joacă un rol fundamental, în timp ce planul divin de mântuire cuprinde lumea, în toate dimensiunile ei.

Caracteristic pentru ermineutica ortodoxă este faptul că, folosind toate metodele ştiinţifice cunoscute, ea încearcă să se apropie de persoana lui Iisus, luând în considerare şi credinţa transmisă de Biserică.[173] E un lucru de la sine înţeles faptul că, exegeza ortodoxă, luată în esenţă, poate fi realizată numai în cadrul Bisericii şi în concordanţă cu conştiinţa bisericească.

---

[172] Această teză (a lumii vizionare şi fantastice) este reprezentată de fondatorul istoriei formei, *M Dibelius*, Jesus, Berlin 1939, pag. 122: „Evident, mai întâi Petru, apoi şi ceilalţi apostoli şi mai apoi şi alţi discipoli ai lui Iisus, până şi fratele Iacob, până atunci necredincios, cu toţii au văzut în viziuni pe Domnul viu şi-n slava cerească." În legătură cu aceasta, a se vedea *F. Wetter*, Erkennen des Auferstandenen, in: *ders.*, Teilhabe am Schicksal Christi, (=Recunoaşterea celui Înviat), în: *idem* „(=Participarea la soarta lui Hristos)", München 1992, pag. 15-22: „Acele întâlniri n-au fost doar propria lor născocire (a apostolilor) şi nici proiecţia dorului lor, nici produsul fanteziei, ci Cel Înviat a venit la ei (pag. 15)."

[173] A se vedea şi *E. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament (=Teoria metodelor în Noul Testament), Freiburg-Basel-Wien 1987, pag. 212 şi următoarele: „Considerarea unei transmiteri bisericeşti vi'" hotărâtoare pentru dezvoltarea istorică a credinţei sunt lucrările lui *A. Meyer*,„ Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung (=Învierea lui Hristos. Relatări despre Înviere, Înălţarea la cer şi Rusalii, apariţia, contextul istoric şi importanţa lor religioasă)", Tübingen 1905 şi a lui *U. Wilckens*, „ Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt (=Învierea. Mărturia bilică a Învierii cercetată şi explicată istoric), 1988."

La întrebarea despre istoricitatea Învierii lui Iisus, doi factori stau faţă în faţă (spus în mare): pe de o parte *convingerea apostolilor şi a altor credincioşi* transmisă deja la câteva zile de la moartea lui Iisus precum şi *credinţa neîntreruptă a Bisericii* de-a lungul secolelor şi până în prezent, iar, pe de altă parte metoda istorică modernă, dezvoltată şi sistematizată în ultimele decenii, care încearcă să se afirme cu ajutorul unor pretinse noi descoperiri istorice.

La prezentarea exegezei patristice s-a subliniat deja faptul că Noul Testament nu este o relatare pur istorică a timpului trecut şi, ca atare, nu descrie evenimente pur istorice. Chiar şi atunci când foloseşte alte metode, ermineutica ortodoxă ia în considerare atât aspectul revelaţiei divine cât şi elementul supranatural al creştinismului, prin care se delimitează puternic de celelalte religii ale lumii. De aceea ajutorul dat de aşa-numita metodă istorico-critică a vestului, care vede creştinismul ca pe o „dezvoltare imanentă", este redus sau chiar inexistent. Pătrunderea lui Dumnezeu în lume şi de aici în istoria omenirii, Întruparea lui Iisus, a doua persoană a Sfintei Treimi, activitatea învăţătorească şi minunile Sale pământeşti, suferinţa Sa până la moarte şi mai apoi Învierea Sa, toate acestea nu pot fi identificate cu simpla istorie profană. Asta nu înseamnă că n-ar fi realitate sau că n-ar face dovada istoricităţii. Este vorba pur şi simplu de istoria mântuirii, aşadar de o realitate pe care omul nu poate să o abordeze doar pe baza raţiunii pure. Acest „mister sfânt nu e, cu siguranţă, un mit, ci un fapt istoric"[174], ce reprezintă o premisă importantă pentru mântuirea noastră.

Evenimentul real, acel *Cum* al Învierii lui Iisus nu a fost obiectul descrierii Noului Testament. Cu toate acestea, el aparţine fără discuţie, întregului plan divin de mântuire

---

[174] W. *Kampe*, Ostern - Fest der Ökumene (=Paştile – Sărbătoarea ecumenicului). *Katholische Nachrichten Agentur* - ÖKI, Nr. 16/17 (15. April 1992), pag. 2.

(iconomia) şi alcătuieşte prin asta o continuare posibilă—cu siguranță cu dimensiuni mai largi—a întrupării, activității şi patimii lui Iisus Hristos. Cu alte cuvinte prezența celei de a doua persoane a Sfintei Treimi în istoria umană nu încetează cu moartea trupească. De aceea Fiul lui Dumnezeu nu poate şi nu are voie să fie văzut separat de Iisus cel istoric. Ortodoxia nu vorbeşte separat de un Iisus înainte şi după Paşti în sensul teologiei occidentale. Hristos ca Fiul lui Dumnezeu preexistent, întrupat, omorât şi apoi aşezat cu slavă de-a dreapta Tatălui, dovedeşte o continuitate istorică în planul de mântuire al lui Dumnezeu.

De fapt nu se poate şi nu trebuie să se vorbească de încetarea prezenței divine în istoria omenirii de după Paşti dacă denumim Întruparea lui Hristos drept început al acestei perioade. Apariția Logosului divin în lume este legată nu de evenimente mediatoare, ci de fapte fundamental divine, pline de mistere. Atât fecioria Mariei şi naşterea lui Iisus precum şi moartea şi Învierea Acestuia sunt mistere ale planului divin, iar acestea trebuie primite numai cu credință. Sf. Ignatie, episcop de Antiohia, care a suferit moartea martirică, probabil în 117, scrie într-o scrisoare adresată celor din Efes referitor la evenimentele divine de mântuire: „Mai bine să taci şi să fii ..."[175]. Nu putem cuprinde istoria sfântă numai cu simpla rațiune, cu experimente ştiințifice sau cu cercetarea istorică, ci trebuie să răspundem cu tăcere pioasă şi cu credință existențială profundă.

Exegeza ortodoxă nu priveşte învierea lui Iisus ca pe ceva de sine stătător, ci o aşează în contextul hristologic al planului de mântuire a lui Dumnezeu. Venirea şi lucrarea lui Iisus pe pământ construiesc o unitate indestructibilă; un fapt care atinge şi influențează în acelaşi timp întrebarea cu privire la istoricitatea Învierii Fiului Omului.

---

[175] *Ignatie*, Către Efeseni, 15,1, Părinții apostolici, ed. De J. A. Fischer, Darmstadt 1986, pag. 155: "Ἀμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι...» (în greceşte la pag. 154).

Aşa cum am arătat mai sus, modul Învierii lui Iisus a rămas un mister incomparabil cu raţiunea umană trecătoare şi nu a devenit obiect descriptiv al Noului Testament. Din acest context cunoaştem două lucruri[176]: *mai întâi,* că mormântul lui Iisus Hristos fusese găsit gol, *apoi,* că slăvitul Domn cel Înviat s-a arătat nu numai unuia ci mai multora. Mormântul gol, aşa cum este zugrăvit în Evanghelie, este un **indiciu** al Învierii. El este imboldul şi motivul de încurajare pentru primii vestitori ai învierii, femeile purtătoare de mir şi Apostolii. Dar adevărata **dovadă** a Învierii este Domnul viu, întors din moarte, care s-a arătat multor credincioşi disperaţi, înspăimântaţi şi deznădăjduiţi. Sf. Apostol Pavel ne-a dat în prima parte a capitolului 15 din Epistola I către Corinteni[177] o listă, un text despre apariţiile lui Iisus, care adevereşte tradiţia şi credinţa Vechii Biserici din primele decenii creştine şi care probabil, ca document dinainte formulat, a servit la redectarea materialului paulinic.[178]

La metodele ei de interpretare, ermineutica ortodoxă a luat în considerare tocmai această credinţă constantă a Bisericii primare, care prinsese deja rădăcini şi-şi găsise o expresie inconfundabilă în mărturiile Noului Testament. Chiar dacă mormântul gol nu ar spune prea multe celor care se

---

[176] Referitor la aceste două lucruri a se vedea interesantele expuneri ale lui *B. Stogiannos,* Ἡ ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, in: Ἑρμηνευτικά Μελετήματα (Βιβλική Βιβλιοθήκη 4) (=Învierea morţilor, în: Studii exegetice), Tesalonic 1988, pag. 499 şi următoarele.

[177] 1 Cor. 15, 3-8; a se vedea mai departe Luca 25, 15.34.36; Ioan 21, 14; Marcu 16, 9.12.14.

[178] *B. Stogiannos,* Ἡ ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, in: Ἑρμηνευτικά Μελετήματα (=Învierea morţilor, în: Studii exegetice), Tesalonic 1988, pag. 500. *G. Galitis,* Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic [3]1980, pag. 350, unde această listă este denumită drept „ἀρχαιότατον σύμβολον". *M. Dibelius,* Jesus, Berlin 1939, pag. 122: „Pavel a primit tradiţia (...) conform careia Hristos a fost ridicat din morţi a treia zi, după Scripturi, şi S-a arătat lui Kefa şi apoi celor 12 Apostoli. (1Cor 15,45)."

bazează numai pe pura rațiune, aparițiile istorice[179] adevărate ale Celui Înviat nu mai lasă loc pentru speculații și rezerve. În acest punct Biserica Veche a rămas constantă: Aceasta este credința noastră, credința Apostolilor, credința tuturor părinților: siguranța și certitudinea Învierii. Pe baza acestei certitudini mii de martiri au mers la moarte cu bucurie și abnegație.[180] Fără adevărata înviere, Noul Testament nu ar fi putut rămâne în picioare, iar fără ea nașterea creștinismului ar fi doar un „balon de săpun" fără sens și dimensiuni soteriologice.[181] După convingerea ortodoxă, credința creștină veche și credința Bisericii dețin cuvântul hotărâtor—poate cel mai hotărâtor—la cercetarea filologică și ermineutică, istorico-critică a cuvântului biblic.

Dacă ne îndoim de istoricitatea Învierii, atunci aproape negăm Dumnezeirea adevărată a omului istoric Iisus. După credința ortodoxă, aceasta din urmă este baza întrupării și garanția mântuirii promise. Convingerea Vechii Biserici, încă nescindate, este clară în această direcție. Punctul central al teologiei Sf. Pavel, așa cum a fost ea redactată în epistolele Apostolului, este, fără îndoială, accentuarea

[179] Un fragment inconfunbabil ne-a fost transmis de către *Nikolae Cabasila*, Interpretarea Sfintei Liturghii 3, in: P.G. 150, 377 B: „Συνεφάγομεν γὰρ καὶ συνεπίομεν αὐτῷ, μετὰ τὴν ἀνάστασιν περὶ τοῦ Χριστοῦ οἱ ἀπόστολοι ἔλεγον, ἵνα δείξωσιν ὅτι ζῶντα αὐτὸν εἶδον". A se vedea și argumentarea pe această temă, la *Fr. Wetter*, Erkennen des Auferstandenen, in: *ders.*, Teilhabe am Schicksal Christi (=Recunoașterea Învierii", în idem „Participarea la soarta lui Hristos"), München 1992, pag. 15-21.

[180] A se vedea fragmentul impresionant al lui *Ignatie*, Epistola către Smirneni, 4,2: Părinții apostolici, ed. de *J. A. Fischer*, Darmstadt 1986, pag. 206-207.

[181] *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic [3]1980, pag. 352. A se vedea și *D. Kalezic*, Der Mensch in der Sicht der Auferstehung Christi, in: „Orthodoxe Orientierung. Zehn Jahre Orthodoxe Fraternität in Deutschland„ (=Omul, din perspectiva Învierii lui Hristos, în: „Orientarea ortodoxă. Zece ani de fraternitate ortodoxă în Germania"), Köln 1989, pag. 48-56: „Învierea este temelia importantă a credinței și vieții creștine. Fără Înviere, drept bază, n-ar exista nici Creștinismul și nici Noul Testament." (aici, pag. 53).

Dumnezeirii Logosului lui Dumnezeu cu expresii ca „Cel peste toate Dumnezeu" sau „taina lui Dumnezeu şi a lui Hristos."[182]

Capitolul 15 al Epistolei I către Corinteni a Sf. Apostol Pavel [183] rămâne una dintre dovezile cele mai proeminente ale credinţei Bisericii Vechi şi în acelaşi timp una dintre cele mai de seamă preaslăviri teologice ale Învierii lui Iisus. Putem afirma fără rezerve că întreaga teologie a Apostolului Pavel e formulată în următorul vers: „Şi dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică şi credinţa noastră" (I Cor 15,14; vezi şi 15,17). Creştinismul cu dimensiunile sale eshatologice, aşa cum l-a înţeles şi trăit Ortodoxia, s-a constituit pe Învierea lui Hristos, care în cadrul întregii istorii a mântuirii reprezintă „actul cel mai important pentru apariţia sa"[184]. Dacă omul actual, chiar şi creştinul, considerând raţiunea sa limitată drept ab-

---

[182] Rom 9,5; Col 2,2; a se vedea şi Efes. 4,5; 2 Tes. 1,12; Tit 2,13; Filip. 2,5-11.

[183] În legătură cu teologia paulină a Învierii se fac trimiteri la următoarele lucrări: *K. Fezer*, Totenauferstehung. Bibelkurs über 1. Korinther 15 (=Învierea morţilor. Curs biblic despre 1 Corinteni 15), Stuttgart 1933; *K. Stürmer*, Auferstehung und Erwählung. Die doppelte Ausrichtung der paulinischen Verkündigung (=Înviere şi Alegere. Dubla împlinire a propovăduirii lui Pavel), Gütersloh 1953; *K. Lehman*, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1. Kor 15,3-4 (=Înviat a treia zi după Scripturi. Hristologia timpurie, formarea mărturisirii şi interpreatarea Scripturii în lumina 1 Cor. 15, 3-4), Freiburg 1968. A se vedea în cele din urmă *Fr. Mussner*, Die Auferstehung Jesu (=Învierea lui Iisus), München 1969; *J. Kremer*, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1. Kor 15, 1-11 (=Cea mai veche mărturie a Învierii lui Hristos. Un studiu teologic biblic al afirmaţiei şi importanţei 1 Cor. 15, 1-11), Stuttgart 1970. A se vedea tezele pe această temă ale lui *W. Pannenberg*, Gott regiert das Universum (=Dumnezeu conduce universul), Rheinischer Merkur Nr. 28, 15.07.1994, pag. 25, în care argumentaţia paulină stă la baza credinţei creştine şi a dimensiunilor eschatologice ale vieţii noastre.

[184] *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης (= Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic 1980, pag. 346: „Ἄνευ τῆς ἀναστάσεως δέν θά ὑπῆρχε Χριστιανισμός - ἡ ἀνάστασις εἶναι ἡ σημαντικωτέρα πρᾶξις διά τήν γένεσιν αὐτοῦ".

solută şi totodată ca parametru pentru tot, pune la îndoială evenimentul fundamental al istoriei mântuirii, el se îndoieşte prin aceasta de întregul creştinism şi ca urmare, de propria sa identitate. Nimeni nu poate nega faptul că atunci când unei case i se ia piatra de temelie, aceasta este condamnată la prăbuşire.

Învierea definitivă şi sigură a omului înseamnă o „reînsufleţire a naturii" (=„ἀνάκτισις"), o „regenerare", (=„ἀνάπλασις"), eine **Apokatastasis/Ἀποκατάστασις** o restabilire, o „nouă" creaţie a omului, aşa cum au interpretat diverşii Sfinţi Părinţi consecinţele indispensabile teologice şi antropologice ale învierii lui Iisus.[185] Aşadar, trebuie să luăm în serios acest eveniment de importanţă mondială, care nu s-a petrecut nici în fantezia noastră, nici în şi pentru sine sau accidental în cadrul istoriei. Învierea nu e un act dumnezeiesc ce a avut loc independent de poziţia omului în creaţie. Dimpotrivă: ea este exemplul[186] Învierii

---

[185] *Simeon din Tesalonic,* Despre Taine 41: P.G. 155, 180 f.: „Οὗτος, ἵνα καὶ τελείους ἡμᾶς ὡς ἔπλασε καταστήσῃ, ἔτι καὶ ἀναστήσει ἀποθνήσκοντας· καὶ μεθ' ὧν ἐζήσαμεν καὶ ἐπολιτευσάμεθα **ἀποκαταστήσει** σωμάτων ... οὐδὲ καταλείψει ἡμῶν τὸ σῶμα ἐν τῇ φθορᾷ ... σῶμα λαβὼν μετὰ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς, ἵνα ... καὶ τὰ σώματα ἀφθαρτίσῃ ἅμα καὶ ἁγιάσῃ". A se vedea si *B. Stogiannos,* Ἡ ἀνάσταση τῶν νεκρῶν (=Învierea morţilor, în: Studii exegetice), in: *idem.,* Ἑρμηνευτικὰ Μελετήματα, Tesalonic 1988, pag. 505; *G. Metallinos,* Kreuz - Sterben - Auferstehung in der Sicht eines orthodoxen Christen (=Cruce-Moarte-Înviere din perspectiva creştinului ortodox), München 1989, pag. 113.

[186] O axiomă potrivită acestei teologii este faptul că trupurile înviate ale oamenilor vor fi precum trupul înviat şi prea slăvit al Domnului, aşa cum a arătat *Johannes Chrysostomos,* „De futurae vitae deliciis" 6: P.G. 51, 352. A se vedea şi cuvintele de început la învierea lui Lazăr, unde cu ocazia acestei minuni făcute de Iisus, este enticipată şi confirmată certitudinea învierii tuturor oamenilor: „Confirmând învierea tuturor înainte de Paşti, tu Iisuse, Dumnezeul nostru, pe Lazăr din morţi l-ai înviat." Triodion, ed. de Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Atena 1960, pag. 342; a se vedea şi A. Schmemann, Great Lent, Crestwood, NY 1974, pag. 82: «... the resurrection of Lazarus was 'to confirm the universal ressurection' (troparion of the day) [=învierea lui Lazăr avea să confirme învierea universală]»; *B. Karagiannis,* Πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, (= Întâiul născut dintre morţi) Ἀπόστολος Βαρνάβας 53 (1994) 213-224, în mod special pag. 220.

definitive a tuturor oamenilor şi sigiliul voinţei lui Dumnezeu de a oferi omului salvarea. Sf. Irineu a accentuat această convingere a Vechii Biserici şi a tuturor ortodocşilor: „Iisus Hristos în care credem noi, este acela pe Care Dumnezeu L-a înviat pentru ca prin El să mântuiască oamenii."[187]

Propovăduirea credinţei noastre, care se sprijină în special pe Învierea lui Iisus Hristos, este în mod exclusiv mântuirea noastră. De aceea, întrebarea referitoare la istoricitatea Învierii lui Iisus priveşte identitatea noastră ca oameni ce pot sau nu pot fi salvaţi şi nu tema dacă Iisus a înviat cu trupul său biologic sau dacă domneşte în ceruri în mod real ori doar simbolic. Aceste ultime întrebări aparţin întregii tematici soteriologice şi constituie vorbărie goală şi speculativă, atunci când sunt analizate doar pentru ele însele. Dacă negăm parţial sau în întregime istoria mântuirii, aşa cum se procedează mereu în teologia vestică [188], atunci pier-

[187] *Irineu*, Gegen die Häresien III, 12,4: *Bibliothek der Kirchenväter* (=Împotriva ereziilor: *Biblioteca sfinţilor părinţi*), ed. de *O. Bardenhewer, Th Schmemann, K. Weyman*; Kempten şi München 1912, pag. 250.

[188] Destul de instructiv este articolul despre credinţa creştinilor germani, care a apărut în revista „Der Spiegel" nr. 25 din 15 iunie 1992. După efectuarea unei statistici au rezultat următoarele date cu privire la învierea lui Iisus: 32% dintre protestanţi şi 43 % dintre catolici cred în adevărata Înviere a lui Hristos. 37% dintre protestanţi şi 38% dintre catolici cred că „Învierea nu trebuie luată literal. Iisus le-a apărut Apostolilor doar ca viziune." 29% dintre protestanţi şi 17% dintre catolici cred că „Iisus continuă să trăiască în operele Sale în acelaşi mod în care se poate spune şi despre Goethe" (pag. 41). Următoarele date procentuale prezintă încă interes. „Pentru 43% Iisus a fost doar un om, însă un mare om care îmi poate servi drept model; pentru 23% Iisus n-are nici o importanţă; 3% presupun că Apostolii l-ar fi inventat (că n-ar fi trăit niciodată)" (pag. 41). Referitor la negarea totală sau parţială a istoriei mântuirii pe teritoriul occidental ar mai fi de menţionat „fenomenele Drewermann şi Lüdemann", pentru al doilea a se vedea *E. zur Bonsen*, War das Grab wirklich leer?. Evangelischer Forscher stellt die Auferstehung Jesu in Frage, *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 71, 26/27 März 1994 (=A fost mormântul cu adevarat gol?) Cercetător evanghelic pune la îndoială Invierea lui Iisus, în: Süddeutsche Zeitung, nr. 71, 26/27 März 1994, pag. 14 şi relatarea corespunzătoare din Katholischen Nachriten Agentur – *ÖKI* 7 (9.2.1994) 3, cu titlul: Theologische Kontroverse um die leibliche Auferstehung Jesu (=Con-

dem din vedere întregul şi substanţialul iar treptat vom pierde şi baza credinţei.

Învierea Fiului lui Dumnezeu se leagă de întreaga hristologie, ca atare, istoricitatea, adică realitatea ei, se leagă strâns de realitatea lui Hristos însuşi şi a acţiunii Sale mântuitoare pe pământ. Ca apărătoare fidelă a nefalsificatei credinţe vechi creştine în Hristos, Unul născut, Fiul lui Dumnezeu, Biserica ortodoxă, Biserica învierii, crede în istoricitatea învierii lui Iisus, pentru că numai astfel sunt realizate şi asigurate condiţiile salvării omului slab şi păcătos. Am putea folosi şi astăzi cuvintele Bisericii Vechi din scrisoarea întâi către Corinteni a Sf. Clement Romanul, pentru a răspunde hristologic la întrebarea noastră „actuală": „Iubite, acesta este drumul pe care ne vom găsi mântuirea, pe Iisus Hristos, marele preot al jertfelor noastre, apărătorul şi ajutorul slăbiciunii noastre. Prin El privim spre înaltul cerului, prin El vedem ca într-o oglindă Chipul cel sfânt, fără de păcat, prin El ni se deschid ochii inimii, prin El iese la lumină gândul incomprehensibil şi întunecat, prin aceasta Domnul ne-a lăsat să gustăm din cunoaşterea eternă"[189].

3.2.1 Reticenţe reciproce din partea teologilor occidentali şi răsăriteni

Drumul diferit urmat de interpretarea Scripturii în apus şi în răsărit trebuie văzut paralel cu schisma dintre Biserica de răsărit şi cea de apus. De atunci, în fiecare Biserică s-a configurat un alt context bisericesc, teologic, cultural şi politic, ce a fost condiţionat de diverse premise istorico-spirituale (de exemplu: menţinerea tradiţiei şi exegezei patristice sau imperiul bizantin ca instanţă religioasă în răsărit –

---

troverse teologice cu privire învierea trupească a lui Iisus).

[189] Epistola I a Sf. Clement 36, 1-2: Părinţii apostolici, ed. de J. A. Fischer, Darmstadt, 1986, pag. 70-71.

Umanismul, Reforma şi Iluminismul în apus) şi care a avut drept urmare naşterea a două teologii diferite. În timp ce odată cu dezvoltarea ştiinţelor, ermineutica vestică a înregistrat o evoluţie istorică plină de schimbări şi turbulenţe, interpretarea biblică răsăriteană a rămas fidelă unei tradiţii vechi de secole, astfel încât până la sfârşitul secolului al XIX-lea a arătat o anumită stabilitate (în exterior cu efect conservator) fără confuzii.

În ceea ce priveşte stabilirea şi folosirea metodelor moderne de interpretare proclamate de exegeza vestică, trebuie subliniată aici „controversa tăcută", în special la începutul secolului nostru, între biserica occidentală şi cea ortodoxă, căreia i s-a reproşat, referitor la ermineutica sa, „conservatorismul" şi metodele anti/ne—ştiinţifice. Teologii ortodocşi s-au apărat mereu şi au dat socoteală în diverse publicaţii pe această temă; cu toate acestea persistă în vest impresia[190] că ortodocşii nu ar fi deschişi metodelor de interpretare de provenienţă vestică şi că ar urma tot „drumul lor tradiţional rigid".

Mai sus menţionatul teolog Johannes Panagopoulos vorbeşte despre reticenţele fundamentale şi judecăţile unilaterale ale ştiinţei biblice contemporane (occidentale) faţă de tradiţia ortodoxă de interpretare. „Această tactică obişnuită în cercurile ştiinţifice internaţionale arată o prejudecată nefondată şi o unilateralitate faţă de o tradiţie extrem

---

[190] Aici este foarte instructivă părerea teologului noutestamentar evanghelic contemporan *F. Hahn*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese, in: (Jubiläumsband:) Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München (=Importanţa metodei istorico-critice pentru exegeza evanghelică şi cea catolică în: (volumul omagial) Teologia în universitate. La a 525-a celebrare a întemeierii Universităţii Ludwig-Maximilian din München), *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997) 231, unde se spune că metoda istorico-critică„ este luată în considerare tot mai mult şi în interpretarea actuală a Scripturii realizată de Biserica Ortodoxă."

de bogată, dinamică şi vie, care, conştient sau inconştient, a străbătut şi continuă să străbată toate laturile teologiei şi vieții bisericeşti". [191]

Pe de altă parte există teologi ortodocşi, care, la rândul lor, referitor la ştiința biblică occidentală, critică vehement lipsa unor principii ermineutice importante, ca de exemplu: modul de gândire şi teologia Sfinților Părinți ai Bisericii Vechi, nedespărțite.[192] Din partea ortodoxă se reproşează ştiinței biblice occidentale atât falsa orientare a cercetării cât şi a scopurilor acesteia. Determinantă este critica profesorului atenian Markos Siotis: „[...] Cercetarea Sfintei Scripturi a devenit problema cea mai dificilă a teologiei din momentul în care ea (teologia) a încetat să mai considere cercetarea diverselor probleme ale Sfintei Scripturi ca pe o chestiune a vieții Bisericii lui Hristos, văzând-o doar ca pe o problemă pur intelectuală."[193]

Dacă se iau în considerare reproşurile reciproce ale celor două direcții exegetice, atunci se poate stabili în mod cert adevărul parțial al fiecăreia dintre ele, precum şi afirmația, în parte greşită, a acestora. Cu toate avantajele er-

---

[191] *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων (=Interpretarea Sfintelor Scripturi în Biserica din perioada patristică. Primele trei secole şi tradiția exegetică alexandrină până în secolul al V-lea.), vol. I, Atena 1990, pag. 6.

[192] A se vedea lucrarea lui *Markos Siotis*, Ἡ ἑνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ ἑρμηνεία τῶν Ἁγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Unitatea Bisericii apostolice şi intrepretarea Sfintelor Scripturi, în: Prelegeri ale Primei Conferinţe de Exegeză Ortodoxă), Atena 1973, pag. 39: "[...] χωλαίνει κατ' οὐσίαν ὡς πρὸς τὴν βάσιν ταύτην (sc. τὴν ἑρμηνευτικὴν σκέψιν καὶ θεολογίαν τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας) ἡ σύγχρονος ἐπιστημονικὴ ἔρευνα τῶν Ἁγίων Γραφῶν.

[193] *Markos Siotis*, Ἡ ἑνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ ἑρμηνεία τῶν Ἁγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Unitatea Bisericii apostolice şi intrepretarea Sfintelor Scripturi, în: Prelegeri ale Primei Conferinţe de Exegeză Ortodoxă), Atena 1973, pag. 57.

mineuticii ortodoxe, orientată tradițional și patristic, fapt care ar trebui luat mai mult în considerare de către vest, este adevărat că Biserica de răsărit s-a aflat în întârziere (față de vest) și că nu a avut o dezbatere, respectiv o aplicare suficientă a principiilor științifice ale interpretării vestice. În acest context trebuie să accentuăm faptul că teologia ortodoxă nu a vrut să aibă nimic de-a face cu acel conflict al vestului[194] din primele decenii ale acestui secol.[195] Datorită acestui fapt nu s-a putut dezvolta o controversă fructuoasă și folositoare în legătură cu principiile metodei istorico-critice. În acea perioadă mai mulți teologi ortodocși rezervați erau de părere, cum că în est nu există necesitatea imperioasă a dezvoltării de noi metode de interpretare,[196] atâta

[194] Referitor la această problemă a se vedea E. *Fuchs*, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation (=Despre problema ermineutică a teologiei, Interpretarea existențială), Tübingen 1959.

[195] *Joh. Panagopoulos*, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς, (extras din: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Problematica teologică a exegezei ortodoxe, Ediție specială din: Cuvântări ale Primei Conferințe Ortodoxe), Atena 1973, pag. 4. Un rezumat critic al științei biblice vestice se găsește la *J. Karavidopoulos*, Ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα τῆς Κ. Διαθήκης ἐν τῷ Προτεσταντισμῷ καὶ τῷ Ρωμαιοκαθολικισμῷ κατὰ τὴν τελευταίαν πεντηκονταετίαν (=Cercetarea științifică a Noului Testament în Protestantism și Catolicism din ultimii cinzeci de ani), *EEThSTh* 11 (1966) 475-500. A se vedea totodată și lucrarea lui *R. Schnakenburg*, Der Weg der katholischen Exegese, (=Drumul exegezei catolice), *Biblische Zeitschrift*, N.F. 2 (1958) 161-176.

[196] Dintre cele mai importante lucrări din punct de vedere ortodox despre principiile și premisele ermineuticii sunt de menționat: *Chr. Papadopoulos*, Στοιχειώδης Ἱερὰ Ἑρμηνευτική (= Ermineutica sfântă elementară), Jerusalim 1902; *B. Antoniadis*, Ἐγχειρίδιον Ἱερᾶς Ἑρμηνευτικῆς (=Manual de ermineutică sfântă), Constantinopol 1921; *P. Trempelas*, Ἡ Θεοπνευστία τῆς Ἁγίας Γραφῆς (=Teopnevstia Sfintei Scripturi), Atena 1938; *E. Antoniadis*, Ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς Ἁγίας Γραφῆς (=Despre problematica Sfintei Scripturi), Atena 1938; *Idem.*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază și metodele de interpretare ale Noului Testament și premisele acestora), în: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 143-174; *B. Vellas*, Bibelkritik und kirchliche Auto-

timp cât caracteristicile şi principiile ermineuticii ortodoxe, care se bazează pe interpretarea biblică a Bisericii Vechi,[197] corespund pe deplin spiritului ortodox şi înţelegerii ermineutice a acestuia. Aceste ultime două puncte centrale, care scot în evidenţă modul de înţelegere ortodox a ermineuticii, nu exclud, însă, automat critica biblică istorică în sens occidental. În cele din urmă trebuie subliniat faptul că, termenii „revelaţie", „istorie" şi „mântuire" sunt strâns legaţi între ei. Mântuirea omenirii are loc în istorie şi aşa trebuie să fie; este vorba de un proces plin de mistere, care se sprijină pe revelaţia Dumnezeirii. Misterul adevărului creştin indică o anumită istorie ce trebuie privită, bineînţeles, şi prin prisma mijloacelor istorico-ştiinţifice.

---

rität (=Critica biblică şi autoritatea Bisericii), în: Procès-Verbaux du premier Congrès ..., pag. 135-143; *Idem.*, Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche (=Sfânta Scriptură în biserica ortodoxă greacă), vol. I, ed. de *P. Bratsiotis*, Stuttgart 1959, pag. 129 şi următoarele; *P. Bratsiotis*, Ein Orthodoxer Beitrag, in: Die Autorität der Bibel heute. Ein vom Weltkirchenrat zusammengestelltes Symposium über „Die biblische Autorität für die soziale und politische Botschaft der Kirche heute" (=O contribuţie ortodoxă, în: Autoritatea bibliei astăzi. Un simpozion convocat de Consiliul Mondial al Bisericilor despre: „Autoritatea biblică pentru mesajul social şi politic al Bisericii în prezent.") Zürich-Frankfurt fără an, pag. 22 ff.; *Idem.*, Ἡ αὐθεντία τῆς Βίβλου ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου (= Autoritatea Bibliei în viziune ortodoxă), Atena 1952; *G. Florovsky*, Offenbarung und Deutung, in: Die Autorität der Bibel heute ... (=Revelaţie şi interpretare, în: Autoritatea bibliei astăzi...), pag. 193 ff.; *M. Siotis*, Ἑρμηνεία, Ἑρμηνευτική (=Interpretare, Ermineutică), in: *ThEE* vol. 5, Atena 1964, pag. 847-858 und 858-867; *K. Kallinikos*, Die hermeneutischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche, in: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für *M. Schmaus* (=Principiile ermineutice ale Bisericii ortodoxe, în: „Adevăr şi propovăduire" Lucrare omagială pentru *M. Schmaus*, Paderborn) 1967, pag. 415-428; *S. Agouridis*, Αἱ βιβλικαὶ σπουδαὶ ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Θεολογίᾳ (=Studiul biblic în teologia ortodoxă), in: *Idem.*, Βιβλικὰ Μελετήματα (=Studii biblice) B', Tesalonic 1971, pag. 5-16; *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης (=Probleme de interpretare ale Noului Testament), Tesalonic °1984.

[197] A se vedea *Joh. Panagopoulos*, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς, (extras din: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου,) (=Problematica teologică a exegezei ortodoxe, Ediţie specială din: Cuvântări ale Primei Conferinţe Ortodoxe) Atena 1973 pag. 15 şi următoarele.

Din punctul de vedere al mai multor teologi ortodocşi, ştiinţa exegetică occidentală împreună cu rezultatele ei filologice-istorice serveşte în mai multe feluri exegezei biblice. Prin limitarea, uneori extremă, la cunoaşterea raţională umană, nu se poate garanta Bibliei, care are un caracter revelat, o interpretare corespunzătoare. De aceea, în cercurile ortodoxe este vorba mereu de aspecte concrete, arbitrare, subiectiv-speculative ale exegezei occidentale, care nu pot fi reconciliate cu factorii spirituali. După aceştia, Biblia în calitate de cuvânt inspirat al lui Dumnezeu nu poate fi obiectul unei interpretări subiectiv-teoretice.

Bineînţeles, de importanţă fundamentală este interpretarea biblică fidelă tradiţiei, exercitată în cadrul trupului bisericesc. Aici nu trebuie să pierdem din vedere istoricitatea propriu-zisă a întrupării lui Iisus Hristos, care poate fi cercetată corespunzător cu metode istorice. Numai aşa caracterul istoric al creştinismului va fi pe deplin confirmat. Exegeza Sfinţilor Părinţi a pus accentul mai mult pe dimensiunile spirituale ale textelor, deoarece acestea urmăresc în special scopuri etice şi dogmatice. Chestiunea istorică reprezentată la cei mai mulţi Sfinţi Părinţi - întrucât problematica noii epoci a fost necunoscută atât în perioada Sfinţilor Părinţi cât şi în Evul Mediu—trebuie aplicată consecvent pe baza dezvoltării progresive a ştiinţelor. În acest fel, rezultatele subiectiv-teoretice, controlate ştiinţific, ale spiritului uman ar putea completa corespunzător exegeza tradiţională răsăriteană.

3.2.2. Cele două ermineutici într-o perspectivă sintetică

Cele spuse anterior ne conduc fără îndoială la concluzia că Sfinţii Părinţi ai Bisericii Vechi nedespărţite, nu trebuie consideraţi ca fiind, pentru ermineutica modernă, drept

exegeţi biblici depăşiţi. Părerile lor se află în concordanţă cu cele ale multor teologi actuali, deşi referitor la modul de interpretare al Bibliei, pot fi constatate diferenţe între cele două categorii de exegeţi. Chiar dacă tradiţia patristică şi ştiinţa (modernă) istorico-critică schiţează două imagini diferite ale textelor Bibliei, teologia academică ar trebui să aibă capacitatea de a sesiza unitatea ascunsă în aceste imagini.[198]

Dacă se ia în considerare modul de înţelegere al interpretării biblice în Ortodoxie precum şi faptul că trebuie să se ţină cont de sensul intern al textelor biblice, atunci se poate vedea că Sfinţii Părinţi sunt astăzi încă foarte actuali. Principiile lor ermineutice,[199] care corespund spiritului Bisericii Vechi „catolice" nescindate, ar putea fi luate mai în serios de exegeţii occidentali şi în general şi de toţi teologii celorlalte confesiuni. Pentru teologia ortodoxă, aceasta reprezintă o premisă indispensabilă pentru succesul încercărilor ecumenice de apropiere la nivel teologic. Este necesar de asemenea, în privinţa unui dialog interconfesional, ca şi

---

[198] A se vedea şi alte expuneri pe această temă a lui *S. Agouridis*, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἑρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (= Sfinţii părinţi ca exegeţi ai Sfintelor Scripturi, in: Prelegeri ale Primei Conferinţe de Ermineutică Ortodoxă), Atena 1973, pag. 94 şi următoarele.

[199] Despre ermineutica patristică şi principiile ei, a se vedea *S. Agouridis*, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων (=Ermineutica Sfintelor Scrpturi), Atena 1982, pag. 113 şi următoarele şi 328 şi următoarele. *M. Basarab*, Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift (=Sfântul Vasile ca interpret al Scripturii), *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 19-32, de asemenea *G. Galitis*, Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: Basilius, Heiliger der Einen Kirche, hrsg. von *A. Rauch* und *P. Imhof*, (= Scriptură şi Tradiţie la Sfântul Vasile în: Vasile, Sfânt al Bisericii celei una, editată de *A. Rauch* und *P. Imhof*,) München 1981, pag. 147 şi următoarele. A se vedea suplimentar *Th. Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute (=Însemnătatea Tradiţiei patristice pentru teologia de azi), *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 14 f. (und erweitert in: *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 52 (18.12.1991) 9 ff.).

ermineutica ortodoxă să ţină cont de metoda istorico-critică dezvoltată în vest.[200]

Exegeza sintetică a Sfinţilor Părinţi, aşa cum a fost ea recunoscută şi practicată de teologia ortodoxă, nu poate şi nu are voie să excludă metoda analitică istorico-critică modernă. Pentru ortodocşi, preferinţa pentru modul patristic de interpretare, bazat pe sensul intern al textelor, nu trebuie să însemne respingerea noilor metode ştiinţifice ale Bisericii de apus. Ortodoxia este chemată să înveţe din metoda de interpretare a vestului. Iar creştinătatea apuseană trebuie să-şi însuşească, pe lângă metodele exegetice ştiinţifice, verificate pe parcursul multor secole furtunoase şi aspectele importante şi principiile ermineuticii răsăritene. În acest fel înţelegerea reciprocă şi învăţarea de la celălalt ar putea fi stimulate în ambele direcţii.[201]

Prin sinteza armonică a celor două ermineutici, exagerările şi poziţiile exegetice extreme ar putea fi depăşite şi evitate. Astfel de puncte slabe sunt: în est exagerarea cunoscută a interpretării alegorice şi „mistice" precum şi luarea insuficientă în considerare a datelor filologice şi istorice, iar în vest pierderea imaginii de ansamblu asupra textelor, cauzată de izolarea analitică a fragmentelor textuale tratate. Numai cu ajutorul unei folosiri convergente a celor

---

[200] Acest context este evidenţiat foarte bine de către *P. Vassiliadis*, Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια) (=Interpretarea evangheliilor (Premise teologice şi istoric-filologice precum şi abordări exegetice a celor patru Evanghelii), Tesalonic 1990, pag. 81.

[201] A se vedea interesanta luare de poziţie a lui *K. Papapetrou*, Ἡ „Ἀνατολή", ἡ „Δύσις" καὶ τὸ μέλλον τῆς Ὀρθοδοξίας, in: *Ders.*, Προσβάσεις. Ζητήματα Ἀπολογητικῆς Θεολογίας καὶ φιλοσοφικῆς κριτικῆς τοῦ καιροῦ μας, Atena 1979, (=„răsăritul", „apusul" şi viitorul ortododxiei, idem: Abordări. Teme ale teologiei apologetice şi a criticii filosofice din timpul actual.) pag. 122: „Ἡ Ὀρθοδοξία καλεῖται ὄχι μόνον νὰ διδαχθῇ ἐκ τῆς Δύσεως, ἀλλὰ καὶ νὰ τὴν διδάξῃ." (=Ortodoxia este chemată să înveţe vestul, nu doar să se lase învăţată de el.)

două ermineutici, linia verticală a caracterului mistic al revelației se poate încrucișa armonic cu linia orizontală a istoriei și a literei; prin aceasta se va putea conserva acordul și echilibrul celor două dimensiuni ermineutice.

3.3 *Apreciere finală*

Toate principiile menționate mai sus și trăsăturile caracteristice ale ermineuticii ortodoxe, ce definesc și aplicarea lor modernă, nu ar trebui să trezească suspiciunea unui conservatorism sau a unui tradiționalism. Ele nu exclud, în nici un caz, caracterul lor științific. Interpretarea nu încetează a fi o prelucrare intelectuală, o cercetare sistematică plină de responsabilitate și o punere în valoare a textelor biblice și a contextelor lor. Atât timp cât interpretarea se străduiește să dezvăluie sensul textual profund, știința cu toate formele sale (filologice, retorice, istorice, arheologice, comparative, social-științifice, filosofice) va fi un ajutor și un instrument pentru acest scop. Teologia ortodoxă nu se îndoiește de valoarea metodelor științifice de cercetare a Bibliei. Tradiția ermineutică așa cum s-a dezvoltat ea în așa numita „interpretare liturgică", nu exclude, ci ia drept premisă cercetarea științifică. Caracteristică este mărturia pe această temă a Sf. Ioan Hrisostom, care se referă la un text biblic: „Întrucât trebuie cercetat cine a fost autorul, când și despre ce a scris și din ce motiv citirea (textului) fusese făcută la acea sărbătoare."[202]

Metodele științifice de interpretare sunt o premisă ce nu trebuie ignorată.[203] „Exegetul creștin nu se scufundă în-

---

[202] *Johannes Chrysostomos*, In Scriptionem Altaris et in Principium Actorum 1: P.G. 51, 71.

[203] A se vedea *B. Stefanidis*, Αἱ ἀρχαὶ τῆς κριτικῆς τῶν βιβλίων τῆς Κ. Διαθήκης (= Principii ale criticii cărților Noului Testament), *Θεολογια* 2 (1924) 226-254. In special marturia patristică a lui *Isidor von Pelousion*, Epist. 1,24: P.G. 78,197:

tr-o atmosferă aşa-zis mistică, în care totul îşi dezvăluie clar şi convingător forţele interioare şi perspectivele sale."[204] Fără îndoială, că în interpretarea ortodoxă contemporană se ţine cont de rezultatele ştiinţei moderne în vest şi în est şi se folosesc corespunzător metodele moderne menţionate mai sus. Cu aceasta, însă, drumul interpretării ortodoxe este departe de a fi încheiat. Exegetul care participă la viaţa liturgică a Bisericii şi respiră harul Duhului Sfânt, foloseşte metodele drept instrument[205] şi este conştient de faptul că nu întreprinde o interpretare personală, subiectivă, ci continuă tradiţia ermineutică a întregii Biserici. Ca urmare a acestui fapt unicul mod real al interpretării biblice se află în fundal: mărturia mântuitoare a lui Iisus[206] şi receptarea ei reală de către omul care tânjeşte după Împărăţia lui Dumnezeu. Numai în acest context se poate înţelege ermineutica creştină; adică „[...] încercarea de a interpreta formele lingvistice ale trecutului conform unor principii bine definite

---

"Ἐπιστημονικῶς τὴν Θείαν Γραφὴν ἀνελίσσειν ὀφείλεις, καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις νουνεχῶς ἀνιχνεύειν, καὶ μὴ κατατολμᾶν ἁπλῶς τῶν ἀψαύστων καὶ ἀνεφίκτων μυστηρίων, ἀναξίοις ταῦτα χερσὶν ἐπιτρέπων."

[204] *Joh. Panagopoulos*, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς (extras din: Εἰσηγήσεις Α' Ὀρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου (=Problematica teologică a exegezei ortodoxe, Ediţie specială din: Cuvântări ale Primei Conferinţe Ortodoxe), Atena 1973), pag. 25.

[205] În acest context a se vedea expunerile lui *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, (=Principiile ermineutice ortodoxe de bază şi metodele de interpretare a Noului Testament şi premisele teologice ale acestora), in: Proces-Verbaux du premier congrès de Théologie Orthodoxe, Atena 1939, pag. 165 f. „Instrumentele ajutătoare folosite până acum şi criteriile metodei filologico-istorice, care îşi găsesc utilizarea şi la explicarea celorlalte creaţii scrise ale spiritului uman, sunt un mijloc absolut necesar pentru descoperirea şi fondarea oricărei comori dumnezeieşti, turnate şi pătrunse în vase de pământ, dar aceste mijloace de ajutor nu sunt în stare, singure, să ne ofere garanţia şi siguranţa liniştitoare, ca putem stabili şi aprofunda prin ele sensul corect al fragmentelor izolate şi al scrierilor Noului Testament.„

[206] A se vedea Marcu 16,15; Matei 28,19; Apg. 1,8.

şi de a le corela cu limba epocii noastre, astfel încât propovăduirea Evangheliei să poată fi exprimată corect atât în prezent cât şi în viitor"[207]. Ermineutica ortodoxă se evidenţiază aşadar prin legătura eficace între tradiţionalitatea şi canonicitatea sa înţeleasă dinamic şi conservator (nu conservativ)[208] şi aspectul său ştiinţific.

Aş vrea să închei aici cu un citat important şi determinant al Sfântului Vasile cel Mare (cca 329-379), unul dintre exegeţii şi teologii cei mai importanţi ai Bisericii Vechi, nescindate. Este vorba de o mărturie patristică valoroasă, care indică adevăratei arte de interpretare a teologiei creştine, cadrul obiectiv şi perspectivele sale adevărate, corelând ermineutica ştiinţifică, critica necesară cu dimensiunile spirituale, eshatologice ale cunoaşterii lui Dumnezeu:

„Întrucât nu ascultarea superficială a cuvintelor teologice, ci încercarea de a sesiza în fiecare cuvânt şi silabă sensul ascuns reprezintă obiectul celor ce recunosc ţelul chemării noastre şi nu al acelora care lenevesc în pioşenia lor. Iată ce ne este promis: să devenim asemănători lui Dumnezeu conform posibilităţilor naturii umane. Asemănarea nu se produce fără cunoaştere, iar cunoaşterea nu are loc fără învăţătură. Limba reprezintă, însă, începutul învăţăturii, părţile limbii sunt silabele şi cuvintele. Aşadar cercetarea silabelor nu se află în afara scopului nostru. Chiar dacă unora li se par aceste probleme lipsite de importanţă, ele nu tre-

---

[207] Bas. *P. Stogiannos*, Ἑρμηνευτικὰ μελετήματα (=Studii exegetice), Tesalonic 1988, pag. 285 şi următoarele.

[208] Expresive sunt expunerile lui *P. Vassiliadis*, Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics (=Autoritatea Scripturii in ermineutica creştină primară), in: Μνήμη. Festschrift für *I. E. Anastasiou*, (Volum omagial pentru *I. E. Anastasiou*), Tesalonic 1982, pag. 107, care se referă la caracterul dinamic, neconservativ şi orientat spre trecut al hermineuticii Bisericii de răsărit: „Trecutul nu mai suprimă prezentul, ci este reinterpretat în mod dinamic pentru a da noi sensuri şi noi perspective pentru viitor. Tradiţia patristică a Bisericii universale primare a conceput această importantă doctrină în mod potrivit."

buie, să fie neglijate; ba mai mult, întrucât ele sunt greu de dobândit, adevărul trebuie luat în seamă de noi toți [...] întrucât cel ce neglijează micile motivații primare nu va atinge niciodată motivațiile finale ale înțelepciunii."[209]

---

[209] *Vasile cel Mare,* De Spiritu Sancto I, 2 P.G. 32,69: „Τὸ γὰρ μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἑκάστῃ λέξει καὶ ἐν ἑκάστῃ συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέβειαν, ἀλλὰ γνωριζόντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν· ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως· ἡ δὲ γνῶσις, ἐκ διδαγμάτων. Λόγος δέ, διδασκαλίας ἀρχή· λόγου δὲ μέρη, συλλαβαὶ καὶ λέξεις. Ὥστε οὐκ ἔξω σκοποῦ γέγονε τῶν συλλαβῶν ἡ ἐξέτασις.

Οὐ μὴν ὅτι μικρά, ὡς ἄν τῳ δόξαι, τὰ ἐρωτήματα, διὰ τοῦτο καὶ παροφθῆναι ἄξια· ἀλλ' ἐπειδὴ δυσθήρατος ἡ ἀλήθεια, πανταχόθεν ἡμῖν ἐξιχνευτέα [....] ὡς εἴ τις τῶν πρώτων στοιχείων ὡς σμικρῶν ὑπερίδοι, οὐδέποτε τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάψεται."

SEMNIFICAȚIA NOȚIUNILOR IMNOLOGICE ALE NOULUI TESTAMENT. CONSIDERAȚII REFERITOARE LA CULTUL ORTODOX

I. NOUL TESTAMENT ŞI BISERICA PRIMARĂ

I.1. Preliminarii/ Considerații introductive

În mod neîndoielnic, în toate Bisericile creştine, Noul Testament nu reprezintă o carte cu conținut exclusiv imnologic. În decursul istoriei bisericeşti, Noul Testament nu a fost niciodată considerat drept o scriere cu caracter pur liturgic. Caracterul istoric, didactic şi, în acelaşi timp, profetic al Noului Testament nu oferă spațiu pentru astfel de speculații. Marele teolog sârb contemporan, Iustin Popovici, a afirmat în acest sens următoarele: „Scriptura are sensul unei biografii a lui Dumnezeu în aceasta lume; În Scriptură, Cel Nedescris Se descrie El Însuşi. Scriptura Noului Testament este biografia, descrierea vieții Dumnezeului întrupat (în această lume).[210] Coordonatele narativ (-istorice) şi didactico (-morale) ale cărților nou-testamentare ne lasă în mod evident impresia că, în colecția Noului Testament, avem

[210] *Joh. Manley* (editor), The Bible and the Holy Fathers. For Orthodox. Daily Scripture Readings and Commentary for Orthodox Christian (=Biblia şi Sfinții Părinți. Pentru citirea ortodoxă zilnică a Scripturii şi comentariu pentru creştinii ortodocşi), Menlo Parc, California 1990, pag. 5.

de-a face numai cu scrieri cu caracter istorico - narativ şi apologetic - doctrinar.[211] Cu toate acestea, Noul Testament, ca de altfel întreaga Scriptură, este legat de viaţa liturgică a Bisericii, printr-o relaţie deosebită, constitutivă: Este vorba despre o folosire, de nesubstituit, a Noului Testament în decursul secolelor creştine, în cadrul cultului comunităţii bisericeşti.[212] Astfel, se scoate în evidenţă faptul că structura slujbelor săvârşite în Biserica Ortodoxă este biblică, respectiv, marcată puternic de Noul Testament.[213] Având în

---

[211] În acest context de dispunere a Noului Testament conform speciei literare de care aparţine, care nu poate fi abordat aici, ar fi de indicat următoarele publicaţii: *D. Dormeyer*, Evangelium als literarische und theologische Gattung. (=Evanghelia ca specie literară şi teologică). (Contribuţii la cercetare, vol. 263), Darmstadt 1989. Cu toate că studiul se limitează la specia literară a Evangheliei, care este o parte importantă a Noului Testament (împreună cu epistolele apostolice cu caracter parenetic-didactic), în cele ce urmează va fi arătată întreaga istorie, precum şi toate încercările de caracterizare a speciei literare a Evangheliei.

[212] Două exemple concludente ale acestei funcţii a Noului Testament în cadrul slujbelor bisericeşti, sunt date în lucrările: *G. Barois*, Scripture Reading in Orthodox Worship (=Citirea Scripturii în cultul ortodox), Crestwood – New York 1977 und *St. Athanasius Orthodox Akademy (Hg.)*, The Orthodox Study Bible, New Testament and Psalms (=Bilbia ortodoxă, ediţie de studiu, Noul Testament şi Psalmii), Nashvill, Tennessee 1993, unde a întreprins o analiză teologică şi descrie fondul epic al pericopelor evanghelice care sunt alese pentru anul bisericesc. A se vedea *E. Oikonomos*, Bibel und Biblewissenschaft in der orthodoxen Kirche (=Biblia şi Ştiinţa biblică în Biserica Ortodoxă), Stuttgart 1976, S. 71, cu observaţia demnă de menţionat: „ordinea de bază a pericopelor provine din Biserica Veche." A se vedea de asemenea expunerile clare, sintetice ale lui *H. S. Alivisatos*, Der Kultus der Kirche, in: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. (=Cultul în Biserică, în: Biserica Ortodoxă în Balcani şi Asia Mică), ed. *F. Siegmund – Schulze*, (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen), (=Ekklesia, O colecţie de descrieri proprii a bisericilor creştine, vol. X), Leipzig 1939, pag. 95 şi următoarele.

[213] Demne de menţionat ar fi următoarele expuneri de referinţă a lui *D. I. Konstantelos*, The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship (=Sfânta Scriptură în cultul grec ortodox), GOTR 12.1 (1966) 7. f.: "Punctul de plecare în fiecare slujbă este o frază din Sfânta Scriptură iar aproape fiecare liturghie, taină şi slujbă conţine lecturi din Biblie. Într-adevăr se poate afirma că Biserica Ortodoxă este o Biserică ce se bazează foarte mult pe Scriptură."

vedere faptul că toate textele liturgice sunt pătrunse de limbajul[214] şi spiritul Scripturii, putem afirma fără şovăială că Biserica Ortodoxă este o „Biserică biblică"[215] sau că ea se defineşte ca o Biserică a Sfintei Scripturi.

Independent de faptul că Noul Testament este sau nu frecvent citat în cadrul adunărilor liturgice ortodoxe sau constituie fundalul textual al multor aluzii biblice, acesta este considerat fără îndoială ca fiind una dintre componentele de bază ale credinţei şi vieţii ortodoxe.[216] Noul Testament, a cărui funcţie nu este de a fi *deasupra* Bisericii ci de a fi *în* Biserică, este interpretat în cadrul trupului Bisericii[217]

---

[214] *J. S. Custer*, An ironic Scriptural Wordplay in Byzantine Hymnography (=Un ironic joc de cuvinte scripturistic în imnologia bizantină), *St. Vladimirs's Theological Quarterly* 37 (1993) 97: „în întreaga lor creativitate teologică şi artă verbală imnografii se folosesc în mod tipic direct de limbajul scripturistic"

[215] *T. Ware*, The Orthodox Church (=Biserica Ortodoxă), New York 1983: „The Christian Church is a Scriptural Church..." (Biserica Ortodoxă e o Biserică a Scripturii) (S. 207); „Orthodoxy regards the bible as a verbal icon of Christ..." (=Ortodoxia priveşte Biblia drept o icoană verbală a lui Hristos) (pag. 210). A se vedea statistica interesantă care aparţine lui *P. Evdokimov*, Ἡ Ὀρθοδοξία, traducere din limba franceză de *A. Mourtzopoulos*, Tesalonik 1972, pag. 324, nota 96: „...it has been calculated that the Liturgy contains 98 quotation from the Old Testament and 11 from the New"(s-a calculat, că Liturghia conţine 98 de citaţii din Vechiul Testament şi 11 din Noul) (pag. 210). A se vedea mai departe *J. S. Custer*, An Ironic Scriptural Wordplay in Bizantine Hymnography (=Un joc de cuvinte scriptural ironic în imnologia bizantină), *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 97: „imnografia ... este und material poetic alcătuit din citate şi aluzii biblice".

[216] A se vedea *E. D. Theodorou*, Die orthodoxe ekklesiologische Heilsdimension im Hymnos akathistos gedeutet aus den Schriften (=Dimensiunea ecclesiologică ortodoxă a mânturii în imnul acatist, explicată pe baza Scrierilor), *OrFo* 16 (1993) 69: „Biblia însufleţeşte liturghia şi conduce dezvoltarea ei. Elementul biblic constituie conţinutul principal al formelor liturgice. De aceea rugăciunile şi imnele sunt o expresie trăită a credinţei dogmatice ortodoxe."

[217] A se vedea *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie (=Ştiinţa biblică istorică-critică şi teologia ortodoxă), *Les études theologiques de Chambésy* 4 (1984) 109-125. A se vedea *K. Nikolakopoulos*, Rezenzie: Bas. *P. Stogianos*, „Ἑρμηνευτικὰ μελετήματα", *OFo* 2 (1998) 278: „Interpretarea ca încercare de a pătrunde în adâncimea sensului textului, pentru a-l cuprinde

şi receptat liturgic pe baza tradiţiei Bisericii străvechi, în spirit patristic.[218] Una dintre cele mai bune şi mai potrivite căi de a ne apropia de Noul Testament şi de mesajul său este, conform concepţiei ortodoxe, trăirea sa în cadrul practicii liturgice. Aceasta este „calea principală" care dă mărturie despre valoarea liturgică al Noului Testament, aşezat nemijlocit în centrul slujbelor bisericeşti şi propovăduit în sânul comunităţii.

În cadrul acestei lucrări, ne vom strădui să ne apropiem de duhul liturgic al Noului Testament pe altă cale, şi anume, pe „o cale secundară." Vom încerca să-l urmărim, cristalizându-se în decursul secolelor creştine, în imnografia ortodoxă bizantină. Prezenţa sa dominantă în textele liturgice ortodoxe, care şi-au păstrat actualitatea până azi, ne va da o mărturie clară despre valoarea imnologică a Noului Testament. Aceasta va contribui, de fapt, la înţelegerea semnificaţiei sale centrale, liturgice, precum şi la o mai

---

mai bine în întregime, este o funcţie, o slujire şi un dar în Biserică." Aceste idei sunt dezvoltate de *V. Kesich*, The Orthodox Church and Biblical Interpretation (=Biserica ortodoxă şi interpretarea biblică), *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 349: „Interpretul ortodox este liber în cercetarea pe care o întreprinde, liber însă în cadrul tradiţiei vii a Bisericii. Scriptura nu este un domeniu de cercetare în sine, ci sensul ei este revelat în trăirea Biesericii." A se vedea nota lui *P. N. Simotas*, Τὸ πρόβλημα τῆς ἑνότητος βιβλικῆς καὶ δογματικῆς θεολογίας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου (=Problematica unităţii teologiei biblice şi dogmatice în viziune ortodoxă), *Θεολογία* 65 (1994) 246: „Ἡ ὀρθόδοξος δὲ ἔρευνα καὶ εἰς τὸν τομέα τῆς βιβλικῆς θεολογίας λαμβάνει ὑπ' ὄψιν της τὴν μακραίωνα ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν, ἥτις καὶ συμβάλλει τὰ μέγιστα εἰς τὴν ὀρθὴν ἑρμηνείαν τῆς Βίβλου. Δὲν εἶναι δυνατὸν ἐξ ἄλλου νὰ ἀμφισβητηθῇ ὑπὸ τῆς ὀρθοδόξου βιβλικῆς ἐπιστήμης, ὅτι γνήσιον κριτήριον τῆς ἑρμηνείας τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἶναι ἡ δογματικὴ παράδοσις τῆς Ἐκκλησίας."

[218] *Joh. Manley* (Hg.), The Bible and the holy Fathers. For Orthodox. Daily Scripture Readings and Commentary for Orthodox Christians (=Biblia şi Sfinţii Părinţi. Pentru citirea ortodoxă zilnică a Scripturii şi comentariu pentru creştinii ortodocşi), California 1990, pag. iii: „Dar cum putem noi să descoperim 'mintea'? Există o singură cale: observând cum sunt utilizate Scripturile în adorare şi cum sunt interpretate de către Sfinţii Părinţi. Aboradrea Bibliei este pentru noi atât una liturgică cât şi una patristică".

bună transmitere a funcției sale teologico- soteriologice în Biserică.

Ar mai fi de menționat faptul că, în decursul acestei lucrări, nu va mai fi luat în considerație nici un alt aspect al tematicii „Noul Testament şi imnologia" sau mai bine zis nu vor mai putea fi cercetate şi alte aspecte. Aici, este vorba de reliefarea contribuției pe care au avut-o scrierile Noului Testament, ca izvoare istorice, pentru realitatea liturgică a Bisericii primare. Fără îndoială că o cercetare mai amănunțită a textelor nou-testamentare va aduce mai multă lumină asupra vieții liturgice a primilor creştini."[219] O asemenea cercetare însă[220] nu face parte din sarcinile noastre, atâta vreme cât un asemenea studiu ar ține în principal de domeniul istoriei Liturghiei creştine. Călăuză în strădaniile noastre ne va fi exclusiv imnografia ortodoxă, aşa cum s-a născut şi dezvoltat ea până în zilele noastre precum şi cum este folosită azi. Aşadar, bogăția imnologică a Noului Testament, adică expresiile imnologice şi mai cu seamă acele fragmente de texte care au inspirat şi influențat în felurite moduri imnografia bizantină şi ulterior cea ortodoxă, constituie punctul efectiv de pornire al demersului nostru.

În cadrul acestei tematici vaste a textelor liturgice, geneza şi conținutul acestora ar necesita câteva lămuriri, mai ales referitor la cele două noțiuni de bază ale subiectului nostru de lucru: „imnografie" şi „imnologie." Trebuie făcute aceste lămuriri pentru a ne fi clar de la început, în ce sens vor fi folosiți termenii sus menționați în contextul cărții noastre.

---

[219] *K. Nikolakopoulos*, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche (=Noul Testament ca sursă imnologică in Biserica Ortodoxă), *Θεολογια* 61 (1990) 162.

[220] Pentru mai multe infprmații se face trimitere la lucrarea specială a lui *J. M. Nielen*, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (=Rugăciune şi Liturghie in Nolul Testament. Un studiu cu privire la etica şi Liturghia biblică), Freiburg 1937 ([2]1963).

Dacă se ia în considerare rădăcina etimologică a cuvântului „imnografie" (ὕμνος + γράφω), atunci se poate înțelege că acest termen se referă în mod clar şi direct la „alcătuirea imnelor".[221] Mai mult decât atât, (în sens mai larg) se poate deduce că imnografia (plecând de la scrierea de imne) înseamnă de fapt doxologie, slăvirea prin imne.[222] Cu toate că în ultimele decenii ale secolului nostru această noțiune a fost folosită şi în alte sensuri (suplimentare față de cel inițial), în care este cuprinsă în acelaşi timp întreaga dezvoltare istorică din domeniul literaturii bisericeşti (redactarea textelor, imaginea de ansamblu asupra imnografilor), totuşi în lucrarea de față va fi păstrat doar sensul ei inițial.[223] Aşadar, în concepția acestei lucrări, termenul de „imnografie" semnifică rezultatul scrierii de imne, adică „suma tuturor imnelor" (ca şi texte poetico-literare). Imnografia este fructul întregii creații poetice bisericeşti[224] prin care este slăvit Dumnezeu în cadrul lucrărilor cultice ale Bisericii Ortodoxe. În acelaşi fel, adjectivul „imnografic" se referă la structura de alcătuire a cântărilor liturgico – bisericeşti singulare, la detalii gramaticale, de limbă etc.[225]

---

[221] A se vedea *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία* (=Marea Enciclopedie Greacă), vol. 3, Atena, fără an, pag. 642: „ὑμνογραφία (ἡ)· τὸ νὰ γράφη τις ὕμνους. " (=Imnografie; redactarea Imnelor).

[222] A se vedea nota în *D. Dimitrakos*, Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης (=Marele dicționar al limbii greceşti), vol. 14, Atena 1978, pag. 7381: ἡ δι' ὕμνων ἐξύμνησις, ὁ ἐγκωμιασμὸς μὲ ὕμνους."

[223] A se vedea structura şi alcătuirea lucrării lui *N. B. Tomadakis*, Ἡ βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις (=Imnografia şi poezia bizantină), ND Tesalonic [3]1993 (şi recenzia lui *K. Nikolakopoulos*, în *OFo* 8, 1994, pag. 127 şi următoarele.) De asemenea *N. B. Tomadakis*, Ὑμνολογικοὶ ὅροι τῶν ποιητῶν [πλὴν τοῦ Ρωμανοῦ], *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 29 (=Termeni imnografici ai poeților [în afară de Roman Melodul]) (1959) pag. 34.

[224] A se vedea capitolul „imnografia liturgică" in lucrarea lui *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (=Biserica şi literatura teologică în imperiul bizantin), München 1959, pag. 262-266.

[225] O dovadă însemnată îl contituie şi studiul lui *G. I. Tsouknidas*, Ὑμνογραφικαὶ παρατηρήσεις (=Observații imnologice), *Θεολογία* 55 (1984) 533-535.

Rădăcina etimologică a noțiunii de „imnografie" este destul de evidentă, dar cu toate acestea există anumite nelămuriri privitoare la relația ei cu „imnologia". Combinarea termenilor ὕμνος + λόγος (λέγω) poate însemna atât cântarea imnelor cât şi analizarea (cercetarea) imnelor. Un ultim înțeles al termenului de „imnologie" este acela de „nouă ramură interdisciplinară a ştiinței teologice"[226] care se ocupă cu cercetarea istoriei şi a surselor bibliografice ale imnelor bisericeşti precum şi cu studierea poeților şi melozilor - făcători de cântări."[227] Acest ultim înțeles al noțiunii nu este însă cuprins în structura cărții de față. Aici, va fi luat în considerație doar sensul primar al noțiunii de „imnologie" adică lucrarea de slăvire: Nu este mai puțin adevărat faptul că aici avem de-a face cu o străveche terminologie creştină."[228] În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur a comentat desfăşurarea slujbei de dimineață (Utreniei) în felul următor: "În imnologiile dimineții, David (Psalmii lui David) se află la început, la mijloc şi la sfârşit."[229]

În lucrarea de față termenul de „imnologie" este înțeles şi folosit în aşa fel încât coincide ca sens cu cuvântul înrudit „imnodie", noțiune folosită de Euripide (Hel. 1424)[230]

---

[226] *M. Jenny,* Hymnologie, TRE vol. 15, Berlin-New York 1986, pag. 770.

[227] A se vedea mai departe expunerile pe această temă ale lui *H. von Eskew,* Hymnologie, EKL vol. 2, Göttingen 1989, col. 586-587.

[228] *N. B. Tomadakis,* Ἡ βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις (= Imnografia şi poezia bizantină), ND Tesalonic ^{3}1993, pag. 45: „Ἡ ὁρολογία ... ὑμνολογῶ, ὑμνολόγος, ὑμνολογία ... εἶναι ἀρχαία χριστιανική." A se vedea mai departe *G. W. H. Lampe (editor),* A Patristik Greek Lexikon (Lexikon al limbii greceşti patristice), Oxford ^{7}1984, pag. 1431 (cuvântul: ὑμνολογία).

[229] *Johannes Chrysostomos,* De potentiatia: P.G. 64, 12: „Ἐν ὀρθριναῖς ὑμνολογίαις καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ τελευταῖος ὁ Δαυίδ." A se vedea deasemnea *N. B. Tomadakis,* Ὕμνος, *ThEE* vol. 11, Atena 1976, coloana 950; *G. W. H. Lampe (editor),* A Patristik Greek Lexikon (Lexikon al limbii greceşti patristice), Oxford ^{7}1984, pag. 1431.

[230] A se vedea *N. B. Tomadakis,* Ἡ βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις (=Imnografia şi poezia bizantină), ND Tesalonic ^{3}1993, pag. 47. Mai multe informații referitoare la această temă a se vedea în: *R. Schlötterer,* Hymnodie, *LThK* vol. 5,

atât în sensul de lucrare, cât şi de rezultat (melodia) al cântării de slavă. În viaţa liturgică creştină primară, termenii Ὑμνολογία şi Ὑμνῳδία exprimau adorarea adusă lui Dumnezeu prin intermediul imnelor, precum şi, recunoştinţa credincioşilor faţă de El.

Deşi termenul de „imnologie" apare destul de rar în această lucrare, adjectivul „imnologic" este folosit în schimb mult mai frecvent, desemnând, de fapt, acele texte care sunt legate mai mult sau mai puţin de imnografia şi –bineînţeles - şi de imnologia Bisericii. Lucrarea de faţă se axează tocmai pe descrierea semnificaţiilor imnologice şi pe comentarea teologică a textelor care ne interesează şi pe care le-am selectat din Noul Testament.

I.2. Noul Testament şi aspectele sale imnologice şi liturgice

De multă vreme, toţi creştinii sunt foarte conştienţi de faptul că Noul Testament este unul dintre cele mai importante izvoare ale tradiţiei creştine.[231] În calitate de document scris de o însemnătate deosebită, Noul Testament a influenţat - fără îndoială - în mod semnificativ multe dintre domeniile de manifestare ale vieţii creştine. Imnografia bisericească, cu toate formele ei istorice de dezvoltare, este un domeniu care intră în această sferă de influenţă a Noului Testament. Această influenţă - respectiv întreaga împletire

---

Freiburg 1960, col. 565 şi următoarele.

[231] Această importanţă de netăgăduit a Noului Testament pentru Biserica Veche, formează centrul şi punctul de plecare al volumului de faţă: *J.-M. Sevrin (ed.)*, The New Testament in Early Christianity (=Noul Testament în creştinătatea primară). La reception des ecrits neotestamentaires dans le christianisme primitif, (=Receptarea scrierilor noutestamentare în creştinismul primar) (Bibliotheka Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 86), Leuven 1989. Deşi studiile multor renumiţi teologi cuprinse în volum nu ating direct tema lucrării de faţă, se va face totuşi trimitere la volum, datorită contribuţiei sale în ceea ce priveşte receptarea Noului Testament în creştinismul primar.

a Noului Testament cu imnografia – cea din urmă, prin cele 20 de secole creştine, nefiind determinată local şi temporal – poate fi luată în considerare în principal sub două forme diferite:

1) Noul Testament însuşi conţine fragmente imnologice sau imnice, care păstrează foarte probabil o legătură strânsă cu imnografia Bisericii primare sau pot fi ordonate acesteia.

2) Noul Testament a influenţat imnografia ulterioară a Bisericii. Diferite versete biblice dovedesc faptul că, cântările liturgice au luat naştere prin preluarea *ad literam* a unor texte noutestamentare sau că versetele biblice au servit drept modele pentru textele liturgice de mai târziu.

Chiar dacă aceasta împărţire s-ar limita numai la conţinutul Noului Testament şi la mărturiile sale scrise, folosirea textelor noutestamentare în viaţa liturgică creştină ar stârni un mare interes. De notat ar fi faptul că textele Noului Testament au fost folosite în cultul liturgic, apărând în feluritele slujbe ale Bisericii primare. Aici trebuie menţionat faptul că, în contextul lucrării de faţă se va acorda spectrului temporal, care va fi mereu luat în considerare, un sens destul de larg. În cercetarea mea voi porni, desigur, având la bază un obiect nou – testamentar, de la Biserica primară. Această perioadă „timpurie", „străveche creştină" sau „străveche bisericească", care cuprinde - în principiu - primele două secole creştine[232], nu trebuie să fie interpretată în mod izolat,

---

[232] A se vedea *A. M. Ritter*, Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche (=Comunitatea creştină primară şi însemnătatea ei pentru structura actuală a Bisericii), în: *acelaşi*, Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der alten Kirche (=Harismă şi Caritas. Studii privind istoria Bisericii vechi), ed. *v. A. Dörfler-Dierken* şi alţii, Göttingen 1993, pag. 197: „în limbajul ştiinţific nu s-a putut impune (noţiunea de „creştinism primar") ca o noţiune privind periodizarea (...) mai mult din motive practice decât principiale intenţionez în următoarele sa mă limitez la primele două secole (...)" În acest context nu este necesar a se încerca periodizări mai exacte. Ca

ci trebuie luată în considerație în cadrul general al dezvoltării creștine, adică în strânsă legătură cu imnografia.

Referitor la conținutul istoric și cel didactic, Noul Testament ne-a transmis, neîndoielnic, diverse elemente imnice și imnologice de interes deosebit. [233] Necesitatea de netăgăduit, a slăvirii prin intermediul cântării a fost evidențiată chiar de la început; o vedem în viața și purtarea Mântuitorului și a Apostolilor Săi. Astfel de texte imnologice constituie nucleul Noului Testament deși termenul de „imnografie noutestamentară" s-a încetățenit mai ales în rândul filologilor creștini și al bizantinologilor[234].

După cum se știe, rugăciunea și „dăruirea de sine" [235] a omului credincios către Dumnezeu constituie temelia ori-

---

exemplu, ar putea fi redat aici un citat corespunzător: *G. Galitis*, Das Alte Testament in der urapostolischen Verkündigung (=Vechiul Testament în propovăduirea apostolică primară), în: L'Ancient Testament dans l' église (Etudes theologiques 8) (=Vechiul Testament în Biserică) Chambésy – Geneve 1988, pag. 67: „Creștinismul primar cuprinde pe de o parte *comunitatea primară*, în care a avut loc propovăduirea apostolică primară, și *Biserica primară*, care a avut ca punct de plecare comunitatea primară. În timp ce comunitatea primară, care a existat până aproximativ la anul 70 după Hristos, era caracterizată prin activitatea harismaticilor și prin așteptarea venirii parusiei, caracteristica timpului creștin primar, care se întinde până în a doua jumătate a secolului doi, consta în organizarea fiecărei comunități în parte precum și a slujbelor dumnezeiești."

[233] Prin noțiunea „imnic" sunt caracterizate acele texte, care în calitate de imne vechi au găsit, mai mult sau mai puțin, un loc în liturghia Bisericii primare. Despre această noțiune a se vedea *K.-P. Jörns*, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (=Evanghelia imnică. Cercetări cu privire la structura, funcția și proveniența fragmentelor imnice in Apocalipsa lui Ioan), Gütersloh 1971, pag. 17-18; „imnologic„ – cu aceasta ne vom ocupa amănunțit – sunt numite textele, care au servit ca modele în apariția imnografiei bisericești răsăritene.

[234] A se vedea spre exemplu *K. Mitsakis*, The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries (=Imnografia bisericii grecești în primele secolele creștine), *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) 36.

[235] În acest context oferă unele expuneri interesante *A. Calivas*, Reflections on the Divine Liturgy (=Reflecții cu privire la dumnezeiasca Liturghie), *GOTR* 28 (1983) 213-219.

cărei lucrări imnologice. Intonarea imnelor în cadrul rugăciunii nu a fost străină niciodată de adunările bisericeşti şi ea nu trebuie privită nici acum ca făcând abstracţie de întrunirile liturgice. Aici, s-ar cuveni subliniată în mod deosebit atitudinea pozitivă a Bisericii primare faţă de cântarea liturgică,[236] această atitudine având fundamentare biblică. Mulţi autori ne amintesc de pilda pe care ne-a oferit-o Mântuitorul şi Apostolii care „ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν".[237] Tot aşa de temeinică şi clară este informaţia pe care ne-o oferă evanghelistul Luca, menţionând că după Înălţare, Apostolii lui Hristos obişnuiau să cânte Domnului lor „διὰ παντός"; deci putem afirma ca într-adevăr „Apostolii deţin primul loc în psalmodia creştină"[238]. Cântarea doxologică liturgico - bisericească trebuie privită în strânsă legătură cu rugăciunea, formând împreună cu aceasta o linie orientativă comună care străbate viaţa Mântuitorului", [239] Care a participat, fără îndoială, la serviciile

[236] *Joh. Quasten*, Musik und Gesang in de Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzică şi cântare în cultele păgâne antice şi în timpul creştin primar), Münster, 1930, pag. 78: „Pentru caracterul înclinat spre cântare al creştinismului primar avem acum dovezi deja in timpul apostolic ... Efes. 5,19 ... Col 3,16."

[237] A se vedea locurile asemănătoare din Mt. 26,30 şi Mk 14, 26.

[238] *S. I. Kopsacheilis*, Τά βυζαντινά μουσικά ὄργανα (=Instrumentele muzicale bizantine), *Paradosi* (Okt.-Dez. 1993), Heft 4 (8), pag. 489. Este vorba despre locul din Luca 24,53: „καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ [αἰνοῦντες καὶ] εὐλογοῦντες τὸν θεόν", la aceasta ar fi de notat, faptul că noţiunea „αἰνοῦντες" nu poate fi înlăturată din context, deoarece este cuprinsă în mai multe manuscrise importante, cum ar fi spre exemplu A, C², W, Θ, Ψ, syᵖʰ, ocupând în aceste manuscrise un loc de necontestat.

[239] Cu aceasta imi permit să mă împotrivesc în mod hotărât afirmaţiei nefondate a lui *J. M. Nielen*, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (=Rugăciune şi slujbă divină în Noul Testament. Un studiu cu privire la liturghia şi etica biblică), Freiburg 1937 (²1963), pag. 25, că Iisus nu „s-a rugat niciodată împreună cu ucenicii" iar locul biblic, menţionat mai sus, pare a fi „o excepţie de la această regulă". Pe ce argument, - făcând abstracţie de „Sursele", care ne oferă mereu o imagine goală a evenimentelor – se poate sprijini părerea, că Iisus nu s-ar fi rugat niciodată, în timpul

divine de la sinagogă,[240] viaţa ucenicilor Săi şi a Bisericii primare, şi poate fi regăsită şi în practica liturgică din zilele noastre.

În Noul Testament exisă diferite menţiuni temeinice şi multe relatări despre practicarea rugăciunii, despre psalmi, despre felurite cântări de slavă, [241] care ne prezintă zestrea imnologică a creştinătăţii primare. Ni se atrage atenţia asupra faptului că Biserica primară era foarte activă din punct de vedere imnologic. Privite dintr-o perspectivă literar-critică, vechile imne creştine au slujit - în felul lor- ca sursă de inspiraţie pentru realizările creştine ulterioare[242], atât în do-

---

vieţii Sale pământeşti, împreună cu alţi oameni? O asemenea presupunere vădeşte o lipsă de valabilitate, mai ales dacă ni-L închipuim pe Iisus ca iudeu credincios, Care participa la viaţa religioasă din mediul Său. Nu trebuie să uităm deasemenea faptul că Noul Testament este o colecţie de texte selective, ba chiar de scrieri ocazionale, care nu au pretenţie de descriere istorică completă. O contestare indirectă a tezei lui Nielen cu luarea în considerare a ultimului aspect menţionat de către mine despre selectivitatea textelor nou-testamentare, oferă *W. Fenske*, „Und wenn ihr betet (=Şi când vă rugaţi) ..." (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (=Rugăciuni în comunicarea între oamenii din antichitate ca expresie a pioşeniei), Göttingen 1997, pag. 264: „O încadrare a lui Iisus în obiceiurile de rugăciune tradiţionale este puţin probabilă, în afară de faptul că Se ruga la masă şi că Se ruga în general. (...) Faptul că Iisus nu a fost descris în legătură cu rugăciunile celor contemporani Lui, este cauzat probabil de lipsa necesităţii de a relata despre obiceiurile din viaţa de zi cu zi." A se vedea mai departe expunerile lui *E. Fr. Von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în Creştinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 1 şi următoarea.

[240] Pentru susţinerea acestei teze, pusă în discuţie de unii exegeţi, a se vedea *F. Hahn*, Gottesdienst (Slujba divină): III. Neues Testament, *TRE*, Bd. 14, Berlin – New York 1985, pag. 30: „Participarea lui Iisus la slujba de la sinagogă este menţionată în diferite rânduri (spre exemplu Marcu 1,21 şi următoarele; 1,39; 6,2 par.; Ioan 6,59; 18,20)."

[241] *J. M. Nielen*, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik (=Rugăciune şi Liturghie in Nolul Testament. Un studiu cu privire la etica şi Liturghia biblică), Freiburg 1937 ([2]1963), pag. 92 şi următoarele.

[242] *B. Tsakonas*, Αἱ Ὠιδαὶ Σολομῶντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον - Ἑρμηνεία)

meniul textelor prozaice, cât şi în cel al imnologiei bisericeşti bizantine.

Dacă interpretăm geneza, evoluţia şi istoria dezvoltării imnografiei creştine de-a lungul secolelor - imnografia răsăriteană, ortodoxă fiind strâns legată de ea - ca o succesiune, atunci, putem desigur, să ne imaginăm sursa imnelor neo-testamentare ca fiind o adevărată şi foarte importantă perlă. Urmărind derularea istoriei creştine se poate remarca faptul că, chiar de la început, în primul secol, în care s-a redactat Noul Testament, a existat o anumită imnologie. În această perioadă, în care trebuie descoperite începuturile creştinismului[243] se pot recunoaşte cele mai vechi dovezi ale cântării creştine. Preamărirea prin imne a lui Dumnezeu aparţinea - într-un mod, de la sine înţeles, activităţii religioase (alcătuirea de imne) şi practicii (aplicarea cultică) creştinilor.[244]

I.3. Terminologia paulină

Referitor la viaţa de rugăciune şi la imnele din timpul creştin primar, se poate afirma că nu exista o sursă de informaţii mai sigură şi mai temeinică, care este aşa de aproa-

---

(=Odele lui Solomon (Introducere – Text – Interpretare)), Atena 1974, pag. 16.
[243] Este caracteristic pentru aceaasta observaţia lui *E. Wellesz*, A History of Byzantine Music and Hymnography (=Istoria muzicii şi a imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 32 şi următoarele: „Va trebui să studiem diferitele forme ale cântărilor bisericeşti (...) va trebui să încercăm să vedem cum ar putea fi clasificate diferitele tipuri în grupuri ale căror dezvoltare este dependentă de dezvoltarea Liturghiei răsăritene. Cercetarea ne duce la începuturile Creştinismului."
[244] A se vedea expunerile lui *Joh. Kroll*, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria (=Imnodica creştină până la Clement din Alexandria), în: Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Brausenberg im Sommer 1921, Königsberg 1922, pag. 13: „Suntem îndreptăţiţi să presupunem că, de la bun început, a fost încetăţenită în creştinism, această formă frumoasă de exprimare a sentimentelor religioase."

pe de această perioadă veche, decât scrierile pauline.[245] Sfântul Pavel a trăit în epoca apostolică şi a participat el însuşi direct la adunările liturgice ale Bisericii primare. Din aceste motive, mărturiile sale scrise despre cultul primar şi despre componentele sale liturgice, se evidenţiază prin autenticitate şi corectitudine.

Numeroase şi cuprinzătoare sunt fragmentele pauline din Noul Testament, care ne înfăţişează aspecte interesante ale imnografiei şi imnologiei. Sfântul Pavel ni se înfăţişează ca un martor deosebit al cultului Bisericii primare, prin faptul că el citează, în epistolele sale, texte liturgice, în mod integral sau parţial,[246] sau descrie cadrul cultic al epocii sale. De un interes deosebit pentru lucrarea de faţă sunt textele din prima categorie menţionată, care dovedesc noua apariţie de imne creştine[247], iar în ce priveşte a doua cate-

---

[245] A se vedea expunerile lui *E. Fr. Von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în creştinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 123, în care epistolele pauline sunt lăudate ca fiind cele mai vechi şi mai sigure surse: „Toate celelalte surse au apărut, în forma în care există acum, abia după acestea şi chiar dacă nu în toate textele, se poate totuşi presupune că influenţa Sfântului Pavel în situaţiile presupuse din comunitate a fost activ prezentă.„

[246] A se vedea deasemenea *O. Cullmann*, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (=Rugăciunea în Noul Testament. Totodată o încercare de a da un răspuns din Noul Testament la întrebările actuale), Tübingen 1994, pag. 93: "Rugăciunile fixate liturgic, pe care Apostolul Pavel le-a preluat din comunitatea creştină primară, se înmulţesc mai ales la sfârşitul epistolelor sale: el ştie că acestea sunt citite în cadrul adunărilor creştine. El vede în duh comunitatea ca fiind înaintea sa."

[247] *A. Dohmes*, Der pneumatische Charakter des Kultgesangens nach frühchristlichen Zeugnissen (=Caracterul duhovnicesc al cântării cultice după mărturiile creştine primare), în: *A. Mayer – J. Quasten – B. Neunheuser (editori)*, Vom christlichen Mysterium, Festschrift für *Odo Casel* (=Despre misterul creştin, Ediţie festivă pentru Odo Casel), Düsseldorf 1951, pag. 36: „Apostolul Pavel ne este martor mai ales pentru noile cântări prezente deja în cultul Bisericii primare. El introduce mereu citate din noile cântări (I Tim. 3,16; Efes. 5,14)." În mod interesant caracterizează *Th. Papatheodorou*, Χριστιανική Ὑμνογραφία: Λόγος

gorie de texte, ea cuprinde diferite descrieri ale tezaurului imnografic de atunci.

În privința ultimului punct, mi se pare foarte necesar să prezint o anumită mărturie paulină, care ocupă o poziție centrală în lucrarea de față. Este vorba de menționarea concretă şi consecventă a trei noțiuni liturgico – imnologice[248] care apar în acelaşi mod (la forma de plural şi în aceeaşi succesiune) în două locuri din epistolele pauline, diferite şi independente unul de altul: *psalmii, imnele şi cântările duhovniceşti*. Fragmentul, din cadrul Epistolei către **Efeseni**, care va fi analizat este următorul: „...ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] *ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς*, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ" **5, 18 – 19.** Într-un alt context, acela al Epistolei către Coloseni, apar, fiind folosite în acelaşi sens, cele trei noțiuni imnografice (Epistola către **Coloseni : 3, 16)**: "Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς, *ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς* ἐν [τῇ] χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ" (3,16).

Bineînțeles că toate aceste trei categorii de imne, care conform Sfântului Pavel dețineau o poziție clară[249] în adu-

ἀμετάφραστος, *Ἐφημέριος* (= Imnografie creştină: Cuvânt intraductibil) 45 (1996) 247, cele două locuri pauline menționate ca „aluzii" ("ὑπαινιγμούς") la existența imnelor creştine autonome.

[248] *G. Schille*, Frühchristliche Hymnen (=Imnele creştine primare), Berlin 1965, pag. 22: „Vorbire imnică, postulează în aceeaşi măsură, atât Epistola către Efeseni cât şi cea către Coloseni."

[249] Se înțelege de la sine, că Apostolul Pavel se mişcă, cu această terminologie, exclusiv in domeniu liturgic. Aici este vorba de noțiuni, care sunt consacrate exclusiv cultic şi liturgic. A se vedea Μουσικὸς Πανδέκτης, vol. I: Ἑσπερινὸς - Ἀπόδειπνον, (=Pandecte muzicale, Vol. 1. Vecernia – Rugăciunea de seară) *Ἀδελφότης Θεολόγων ἡ «Ζωή»*, Atena [4]1977, pag. γ΄, unde citatele pauline mai sus menționate se referă la sfânta imnodie (ἱερὰ ὑμνῳδία) şi sunt legate indisolubil una de alta. A se vedea mai departe *E. Fr. Von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în

nările cultice ale Bisericii primare, nu reprezintă, ca *„termeni tehnici"*, ceva cu totul nou pentru Noul Legământ. Pe baza folosirii lor generalizate în Noul Testament se poate trage concluzia că cei trei termeni reprezentau ceva deja cunoscut creştinilor şi de mult timp stabilit.[250] Sfântul Pavel

---

Creştinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 183; *J. Ernst*, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (=Epistolele către Filipeni, Filimon, Coloseni şi Efeseni) (Regensburger N.T.), Regensburg 1974, pag. 229.

Aici este necesar a fi menţionat faptul că, părerea lui *Joh. Kayser*, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (=Contribuţii la istoria şi explicarea celor mai vechi imne bisericeşti), Paderborn ²1881, pag. 19, că cele trei noţiuni se referă la viaţa extra-liturgică a primilor creştini, nu este potrivită, deşi el încearcă să atenueze susţinerea sa printr-o legătură indirectă cu practica liturgică. El scrie: „Apostolul nu a dat, în cele două texte citate des, nici o prevedere referitoare la cult, ci numai o regulă pentru împreuna vieţuire a creştinilor în afara Liturghiei, de aceea nu este anulată semnificaţia ei pentru cântarea bisericească propriu-zisă" (pag. 19). Iar în alt loc: „după părerea noastră, referitor la aceste texte pauline, nu trebuie să ne gândim nici măcar la o **cântare la slujbele divine**" (pag. 17). În general, nu are nici un rost, în cadrul înţelegerii creştine – ca dealtfel şi conform spiritului paulinic – să se despartă viaţa liturgică de cea zilnică-privată (extra-liturgică); a se vedea referitor la aceasta observaţia lui *J. Ernst*, idem, pag. 379: „Demn de luat în seamă este faptul că înteraga viaţă în domeniul privat cât şi public, este influenţată de bucuria eshatologică."Hotărâtoare în acest sens este şi teza lui *E. Wellesz*, A History of Byzantine Music and Hymnography (=Istoria muzicii şi a imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 33: „Oricum, din contextul citatului din Epistola către Coloseni este evident faptul că Sfântul Pavel se referă la un uz liturgic, care pentru cititorii epistolei era cunoscut."

[250] Înţelgerea termenului deja cunoscut, poate să fie sprijinită de folosirea sa deasă în Noul Testament. Noţiunea „ψαλμός", ori în legătură cu cartea vechitestamentară cu acelaşi nume sau independent – apare în total de 7 ori (în afară de cele două locuri pauline tratate şi în Luca 20,42; 24,44; F. A. 1,20; 13,33; 1 Cor 14,26). Noţiunea consacrată liturgic „ὕμνος"apare ca substantiv numai în locurile mai sus menţionate, în timp ce ca verb, (ὑμνεῖν) apare în alte 4 locuri (Mt. 26, 30 Marcu 14,26; F.A. 16,25; Evr. 2,12). „ᾠδή" este în afara locurilor pauline ceva încetăţenit şi în Apocalipsa lui Ioan (Apoc. 5,9; 14,3; 15,3). A se vedea mai departe *Joh. Kayser*, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (=Contribuţii la istoria şi explicarea celor mai vechi imne bisericeşti), Paderborn ²1881, pag. 18: „... Pavel (...) vorbeşte de psalmi, imne şi cântări spirituale ca de ceva cunoscut, care nu are nevoie de alte adaosuri explicative."

i-a folosit în contextul epistolelor sale cu o asemenea simplitate şi naturaleţe, încât orice presupunere sau speculaţie cum că ar fi vorba de figuri literare sau de stil ori expresii retorice, nu are temei. Aici este vorba de fapt, de trei noţiuni, care se delimitează una de alta, şi care au fost pretutindeni prezente încă în Vechiul Testament şi se referă, în cadrul comunităţii creştine primare, la manifestările cultice ale poporului ales al lui Dumnezeu. În viaţa Bisericii creştine, prin diferitele cântări liturgice, unde sunt insinuate cele trei noţiuni, este exprimat cu putere Cuvântul cel plin de Duh al lui Dumnezeu[251]. S-ar cuveni menţionat totodată faptul că, aceşti trei termeni apar până în zilele noastre în viaţa liturgică şi reprezintă trei dintre noţiunile de bază şi de neînlocuit ale imnografiei ortodoxe.[252]

Expresiile „misterioase" ale Sfântului Pavel au preocupat intens deopotrivă Biserica primară, dar şi exegeza mai nouă şi au generat confruntări exegetice.[253] Renumiţi Părinţi bisericeşti cum ar fi Origen, Vasile cel Mare, Augustin, Ioan

---

[251] A se vedea deasemenea *M. Wolter*, Der Brief an die Kolosser – Der Brief an Philemon (=Epistola către Coloseni – epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190: „V. 16c numeşte deci cântarea epidictică a comunităţii ca loc al prezenţei ‚Cuvântului lui Dumnezeu'."

[252] Trebuie menţionate aici spre exemplu două referiri reprezentative din domeniul muzical şi liturgic: *S. Heitz*, Lexikon der wichtigsten liturgischen Begriffe (=Lexion al celor mai importante noţiuni liturgice), în: Mysterium der Anbetung, Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche (=Misteriul Adorării, Liturghia dumnezeiască şi rugăciunea ceasurilor a Bisericii Ortodoxe), Köln 1986, pag. 769-788; *O. N. Tolika*, Επίτομο εγκυκλοπαιδικό λεξικό της Βυζαντινής Μουσικής της ανά τον κόσμο Ελληνορθόδοξης Εκκλησίας (=Mic dicţionar enciclopedic de muzică bizantină a Bisericii Ortodoxe de pretutindeni), Atena 1993.

[253] Caracteristic scrie *G. I. Papadopoulos*, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς (= Contribuţii la istoria muzicii noastre bisericeşti), Atena 1890 (ND:1977), pag. 53: „Τίνας ὅμως ᾠδὰς ἐννοεῖ ὁ Ἀπόστολος καὶ τίνα διαφορὰν ποιεῖται μεταξὺ τῶν τριῶν εἰδῶν τῶν ᾀσμάτων, περὶ τούτου ἐπὶ πολὺ ἤρισαν οἱ σοφοί" (cu nota 114).

Gură de Aur sau Ieronim s-au exprimat[254] în legătură cu aceste texte pauline şi ne-au transmis indicaţii de mare ajutor împreună cu opiniile lor. Semnificaţia exactă a celor trei noţiuni rămâne totuşi insuficient lămurită în contextul Noului Testament. Mai ales în ultimele decenii s-au făcut multe propuneri exegetice în ceea ce priveşte această problemă, dar în cele din urmă, dacă se priveşte chestiunea în mod global, propunerile acestea au adus mai multă neclaritate decât lămurire. Enumerarea celor trei termeni *„psalmi, imne şi cântări duhovniceşti"*, după cum apare ea în epistolele pauline, mai degrabă pune noi întrebări exegezei moderne decât oferă lămuriri şi răspunsuri.

Referitor la interpretarea terminologiei pauline, apar două ipoteze ştiinţifice principale: Unii recunosc numai o folosire „lipsită de riscuri" (adică fără responsabilitate şi fără intenţii concrete ale autorului) şi sinonimică. Alţii propun o diferenţiere conştientă între cele trei noţiuni"[255].

Nu putem trece cu vederea nici opinia unor cercetători, care nu se consideră în stare, să deosebească cei trei termeni, care apar în aceste două versete pauline. Aceşti cercetători consideră că doar cu anevoie se poate face o deosebire[256] şi că noţiunile de mai sus „nu pot fi delimitate clar

---

[254] A se vedea *E. Wellesz*, A History of Byzantine Music and Hymnography (=Istoria muzicii şi a imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 33. *Joh. Kayser*, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (=Contribuţii la istoria şi explicarea celor mai vechi imne bisericeşti), Paderborn ²1881, pag. 16 şi următoarele.

[255] A se vedea expunerile importante despre diversitatea părerilor la *B. G. Tsakonas*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή - κείμενον - ἑρμηνεία) (=Comentariu la Epistola către Coloseni a Sf. Apostol Pavel (Introducere - Text - Interpretare)), Atena 1974, pag. 163.

[256] A se vedea spre exemplu *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Epheser (=Epistola către Efeseni), Zürich şi altele 1982, pag. 243. *M. Wolter*, Der Brief an die Kolosser – Der Brief an Philemon (=Epistola către Coloseni – epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190. *A. Lindemann*, Der Kolosserbrief (=Epistola către Coloseni), (Züricher Bibelkkommentare: NT; 10), Zürich 1983, pag. 63.

unele de altele"[257] deoarece ele nu fac parte din terminologia folosită în mod consecvent, ci doar în mod întâmplător şi neclar. Pentru această categorie de cercetători, care socotesc că disputa în legătură cu aceşti termeni nu poate aduce nici un câştig şi, ca urmare, nu intră în această confruntare de opinii, ar fi „dificil ca din datele imprecise să se dezvolte o imnologie creştină primară"[258]. Chestiunea acestor termeni „misterioşi"[259] aflaţi într-un context destul de nebulos nu poate fi îndată elucidată. Încercarea de a face o distincţie între aceşti termeni ar fi chiar „neindicată.[260]" Pentru a dezlega conţinutul acestui mister putem să ne folosim de cel mai simplu răspuns: Prin toţi aceşti termeni asemănători ca şi conţinut, Sfântul Pavel a vrut să indice, în gene-

---

[257] Astfel *E. Lohse*, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (=Epistola către Coloseni şi cea către Filimon), Göttingen [14]1968, pag. 217. Aproape aceeaşi modalitate de exprimare este preluată de *F. Mußner*, Der Breif an die Epheser (=Epistola către Efeseni), (ÖTK 10), Würzburg, 1982, pag. 149: „a deosebi una de alta cele trei categorii menţionate 'psalmi', 'imne' şi 'cântări', nu este posibil." A se vedea mai departe *E. Schweizer*, Der Brief an die Kolosser (=Epistola către Coloseni), (Evang.-Kath. Kommentar zum Neuen Testament), Zürich şi altele 1976, pag. 157. Depre „aproape sinonime" vorbeşte şi *P. Pokorny*, Der Brief des Paulus an die Kolosser (=Epistola lui Pavel către Coloseni), (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/I), Berlin 1987, pag. 147.

[258] *J. Ernst*, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (=Epistolele către Filipeni, Filimon, Coloseni şi Efeseni) (Regensburger N.T.), Regensburg 1974, pag. 379; a se vedea deasemenea pag. 229 şi următoarele: „Toate încercările, de a delimita cele trei tipuri de cântare spirituală şi de a afla originea formei şi conţinutului lor, sunt anevoioase."

[259] Caracteristic sunt expunerile lui *Joh. Kayser*, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (=Contribuţii la istoria şi explicarea celor mai vechi imne bisericeşti), Paderborn[2] 1881, care se referă la această tendinţă de interpretare; ca urmare unii susţin că se pot recunoaşte „în toate cele trei noţiuni, care ar trebui să conţină numai o acumulare paulinică, exclusiv astfel de aşteptări."

[260] Astfel mot-a-mot *J. Gnilka*, Der Epheserbrief (=Epistola către Efeseni), (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. X/2), Freiburg şi altele 1971, pag. 270: „A vrea să diferenţiem cele trei feluri de cântări, este ceva nepotrivit. Limbajul este pur informativ."

ral, "slăvirea lui Dumnezeu."[261] este de la sine înțeles că toți cei care au opinii de acest fel, nu sunt capabili să pătrundă mai adânc realitățile liturgico - imnologice din Biserica primară pentru a dobândi o imagine mai clară despre fundalul cultic al cuvintelor Sfântului Pavel. În orice caz, simpla înglobare a noțiunilor sus - menționate în domeniul imnografic al Bisericii primare[262] nu este suficientă pentru a le clarifica pe deplin semnificația.

O mai mare şi interesantă diversitate de argumente găsim, în schimb la o altă grupă de cercetători, care consideră că Sfântul Pavel a menționat şi rânduit cele trei expresii imnografice într-un mod bine determinat. Fiecare termen posedă propria sa substanță sau „individualitate."[263] Apostolul leagă aceşti termeni de forme liturgice concrete ale creştinismului primar, care pentru el nu par să aibă o sem-

---

[261] *Joh. Kroll,* Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria (=Imnodica creştină până la Clement din Alexandria), Königsberg 1921, pag. 4-5: „Aceasta este o controversă, care începând de la Ieronim şi până în timpul de față a fost mereu dezbătută, fără ca să fi găsit o rezolvare definitivă. Față de aceşti termeni legați între ei suntem fără răspuns. Cel mai probabil este faptul că, Apostolul Pavel nu a intenționat deloc o diferențiere, cele trei noțiuni având pentru el acelaşi sens şi anume preaslăvirea lui Dumnezeu."

[262] A se vedea *K. Mitsakis,* The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries (=Imnografia Bisericii greceşti în primele secole creştine), *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) 32: „Faptul că termenii psalm, imn şi cântări spirituale se referă la activitatea imnografică a primilor creştini este în afara oricărei îndoieli, însă nu este încă clar dacă fiecare dintre termeni face referire la un anumit fel de imn sau ei sunt doar o figură de stil iar cei trei termeni se referă la unul şi acelaşi lucru." A se vedea mai departe *idem.* Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη ὥς τὴν Εἰκονομαχία (=Imnografia bizantină din perioada nou-testamentară până la iconoclaşti), Atena 1986, pag. 39-40.

[263] În mod caracteristic accentuează *E. Wellesz,* a History of Byzantine Music and Hymnography (=Istoria muzicii şi a imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 34: „Individualitatea psalmului, a imnului şi a cântării spirituale este evidentă cercetătorilor liturgicii comparative." A se vedea mai departe *W. Christ – M. Paranikas (editori),* Anthologia Graeca Carminum Christianorum, Lipsiae 1871 (ND: Hildesheim 1963), pag. XIX.

nificaţie abstractă. Această concepţie exegetică a stabilit, pe baza acestor versete pauline, componente imnografice semnificative ale slujbelor Bisericii primare. În pofida acestui prim acord general, exegeţii se distanţează unii de alţii destul de mult, atunci când este vorba de a explica mai amănunţit semnificaţia termenilor.[264] Făcând abstracţie de deosebirea tipologică dintre psalm, imn şi odă, se face simţită o nesiguranţă considerabilă în clipa în care se încearcă o definire mai profundă a fiecărei noţiuni. În acest context, este foarte interesantă „Mărturisirea" lui Calvin, care a vorbit despre dificultatea reală a deosebirii precise a acestor trei termeni[265]. Cea mai importantă întrebare care se pune, referitor la această tematică, priveşte o eventuală dependenţă dintre aceşti termeni şi viaţa cultică iudaică sau chiar o identificare cu formele corespunzătoare ale poeziei iudaice; Aproape toţi cercetătorii acceptă, în general, ideea influenţei psalmodiei iudaice şi a liricii profane asupra primelor imne creştine [266]. Dacă, în afară de aceasta, se mai ia în

---

[264] A se vedea deasemenea *Joh. Kayser*, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (=Contribuţii la istoria şi explicarea celor mai vechi imne bisericeşti), Paderborn [2]1881, pag. 16.

[265] *Joannis Calvini*, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, editat de *A. Tholuck*, vol. II, Halle [2]1834, pag. 61: „Quid different hymni a psalmis, et quid rursum psalmi a canticis, difficile est certa definitione tradere."

[266] A se vedea *B. G. Tsakonas*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή – κείμενον – ἑρμηνεία) (=Comentariu la Epistola către coloseni a Sf. Apostol Pavel (Introducere – Text - Interpretare)), Atena 1975, pag. 163 şi următoarele: „Ἡ ἐπίδρασις ἐπὶ τῶν χριστιανικῶν ὕμνων τοῦ ἐθνικοῦ κόσμου καὶ τῆς ἰουδαϊκῆς ψαλμῳδίας εἶναι πιθανή." A se vedea mai departe *E. Wellesz*, a History of Byzantine Music and Hymnography (=Istoria muzicii şi a imnografiei bizantine), Oxford [2] 1961, pag. 35: „În primele zile ale creştinismului erau cântaţi psalmi în felul obişnuit sinagogilor." Foarte interesantă se arată a fi observaţia lui *D. C. F. G. Heinrici*, Der literarische Character der neutestamentlichen Schriften (=Caracterul literar al scrierilor nou-testamentare), Leipzig 1908, pag. 122: „Tradiţia copilăriei la Luca precum şi Apocalipsa conţin destule dovezi de astfel de cântări, care arată modul în care poezia vechi-testamentară a acţionat asupra formei lor." A se vedea de

considerație și faptul că psalmii iudaici s-au folosit, în mod neîndoielnic, și în slujbele Bisericii primare, este lesne de înțeles că la lămurirea semnificațiilor acestor noțiuni pauline pot apărea mari neclarități.[267]

În afară de această chestiune controversată, și anume în ce măsură au depins acești termeni de mediul cultic iudaic și dacă au fost într-adevăr influențați de acesta, se pun și alte întrebări, referitoare la substanța diferențierii celor trei termeni. Faptul că avem de a face foarte probabil cu trei forme poetice diferite, cunoscute tuturor credincioșilor din Biserica primară, determină punerea întrebării: după ce criterii se face această diferențiere? Aici, intră în joc mai mulți factori, cum ar fi spre exemplu, forma lirică a acestor trei specii de cântare (poezie, configurație lirică, măsura silabelor), limbajul lor (dependența de Septuaginta, creații într-un stil nou) tonalitatea și prelucrarea muzicală sau locul concret al acestor trei forme de cântări în rânduiala bisericească a slujbelor.

După cum am prezentat în cele de mai sus, nimeni nu poate afirma, că în zilele noastre s-a lămurit într-un mod mulțumitor și exhaustiv problematica semnificațiilor celor trei termeni din vremea Sfântului Pavel. Cu siguranță că în

---

asemenea C. F. D. *Moule*, Worship in the New Testament (=Adorarea în Noul Testament), Richmond 1961, pag. 69.

[267] Caracteristice sunt expunerile referitoare la această temă ale *W. Christ – M. Paranikas (editori)*, Anthologia Graeca Carminum Christianorum, Lipsiae 1871 (ND: Hildesheim 1963), pag. XIX și următoarele. Nu trebuie și nu este nevoie ca răspunsul definitiv în legătură cu semnificația „psalmilor" paulini să se pună într-o relație de dependență față de influența iudaică. Prin aceasta ia naștere o viziune nereflectată asupra unei proveniențe totale a cultului creștin din cel iudaic-sinagogal, după cum este exprimat acest lucru de către G. *Stathis*, Ἡ σύντομη καὶ ἀργή παράδοση τῆς βυζαντινῆς ψαλτικῆς (=Tradiția bizantină a cântării rapide și a celei lente), în: *El. Voulgarakis și alții* (editori), Ἀξίες καὶ πολιτισμός (=Valori și civilizație), Ediție festivă pentru Prof. Dr. E. *Theodorou*, Atena 1991, pag. 385: „... ἡ πρωτοχριστιανική λατρεία βγῆκε μέσα ἀπ' τήν ἰουδαϊκή συναγωγή καὶ λατρευτική συνήθεια."

decursul anilor s-au cristalizat multe opinii şi s-au formulat multe argumente, care au adus, în chestiunea de faţă, lumină şi au contribuit la progresul treptat al cercetării. Pentru a ne apropia însă în mod temeinic de semnificaţia paulină a acestor noţiuni, orice demers exegetic izolat în contextul nou-testamentar apare ca insuficient. Pentru lămurirea semnificaţiilor acestor trei termeni trebuie luate în consideraţie, într-o măsură mai mare, datele şi totodată factorii legaţi de viaţa liturgică şi teologică, precum şi experienţa imnografico - muzicală a Bisericii primare.

Căutarea semnificaţiei originare a termenilor paulini şi a sensului lor vechi creştin cuprinde două stadii: În primul rând, trebuie să răspundem la întrebarea dacă cele trei denumiri sunt într-adevăr trei forme diferite ale poeziei liturgice de atunci sau dacă Sfântul Pavel le-a folosit pur şi simplu ca sinonime, adică fără a face o diferenţiere deosebită. Dacă va reieşi că avem de a face cu trei categorii imnografice diferite, atunci ar trebui ca într-o a doua fază sa fie lămurit felul în care diferă cele teri noţiuni. În plus ar trebui să se ţină cont şi de alţi factori cum ar fi de pildă, gradul de dependenţă faţă de Vechiul Legământ, conotaţia proprie a conţinutului, forma textului la cântările cultice înrudite etc.

Unii exegeţi sunt de părere că întreaga problematică a ajuns într-un moment dificil, în care, de fapt, nu poate fi dată o semnificaţie clară fiecăruia dintre cei trei termeni, care în mod evident, se întrepătrund. [268] Totuşi, eu cred că

---

[268] A se vedea spre exemplu *C. F. D. Moule*, Worship in the New Testament (=Adorarea în Noul Testament), Richmond 1961, pag. 69: „Psalmii şi imnele precum şi cântările spirituale, sunt probabil contopite unele în altele, fără ca întotdeauna limitele dintre ele să fie trasate foarte clar între sfârşitul citării şi începutul creaţiei libere." În mod interesant vorbeşte *F. Hahn*, Gottesdienst (=Slujba dumnezeiască): III. Neues Testament, *TRE* Bd.14, Berlin – New York, pag. 34, în acest context, nu despre „suprapunere", ci despre o „înrudire apropiată" a termenilor: „Îndeaproape înrudiţi sunt 'psalmii, imnele şi odele' (Col. 3,16; Ef. 5,19), fără ca să putem deosebii aceste specii mai precis."

există posibilitatea de a contribui în mod multilateral la progresul cercetării şi de a aduce un aport cu alte „mici cărămizi" la edificarea unui răspuns mai deplin.

O folositoare călăuză care să ne ajute la perceperea şi lămurirea terminologiei pe care o vom folosi în continuare ar putea fi, pe de o parte, cuprinzătoarea literatură patristică a primelor secole, iar pe de altă parte, imnografia Bisericii primare şi respectiv a Bisericii Ortodoxe, pe baza căreia se poate arăta procesul ulterior de receptare a acestora.

I.3.1. Psalmos – ψαλμός

Nu este absolut necesar şi de la sine înţeles, de a identifica cântările cultice ale Bisericii Vechi, desemnate de Sfântul Pavel prin noţiunea „psalm", cu psalmii davidici ai Vechiului Legământ. Nu numai Sfântul Pavel însuşi, ci şi literatura referitoare la imnografia şi imnologia perioadei primare ne dau informaţii temeinice referitoare la noii psalmi creştini, care însă, păstrează o legătură strânsă cu psalmii lui David"[269] O cercetare mai aprofundată a termenului „psalm" ne va ajuta să luăm în consideraţie si alte aspecte legate de această noţiune.

I.3.1.1. Aspecte etimologice si literare

Folosirea noţiunii „psalm" în sens etimologic, respectiv istorico - lingvistic poate fi de mare ajutor pentru pasul următor al cercetării noastre. Nu numai în greaca moderna, ci şi în vechiul limbaj creştin, cuvântul „psalm" nu era

[269] A se vedea *Max, Herzog von Sachsen*, Erklärung der Psalmen und Cantica in ihrer liturgischen Verwendung (=Explicarea psalmilor şi a cântărilor în folosirea lor liturgică), Regensburg-Rom 1914, pag. 6: „În adunarea credincioşilor sunt cântate, după modul de cântare al psalmilor, cântările compuse de credincioşi (I Cor 14, 26)."

pus în legătură neapărat cu cunoscuții psalmi biblici ai lui Israel. Pentru Grigore Teologul „psalmodia" nu însemna cântare de psalmi. Psalmii noi, creştini, slujeau mai mult sufletului. Ei se deosebeau puternic de cântările sectare, în primul rând prin tonalitate şi prin conținut. Astfel, el scria următoare: „Ἀναλάβωμεν ὕμνους ἀντὶ τυμπάνων, ψαλμῳδίαν ἀντὶ τῶν αἰσχρῶν λυγισμάτων τε καὶ ᾀσμάτων."[270] Prin aceasta, el a vrut să evidențieze caracterul duhovnicesc al imnelor bisericeşti timpurii, imne care presupuneau participarea personală a credincioşilor şi nu trebuiau sa fie legate de vreun instrument mijlocitor.

Mai departe, apariția şi impunerea, din punct de vedere lingvistic, a substantivului „ψάλτης" trebuie văzută ca având loc în perioada creştină timpurie. Acest cuvânt se referă până în ziua de astăzi, în general, la cântărețul bisericesc şi nu numai la persoana care recita psalmii davidici. Potrivit unei informații interesante, transmise de istoricului bisericesc Eusebiu de Cezareea[271] (+ 339), Sfântul Iustin Martirul (+ cca. 165) ar fi alcătuit o scriere intitulată „Ψάλτης" care însă, din păcate, nu ni s-a păstrat şi care conținea, probabil, noi cântări de proveniență creştină[272]. Atât în perioada apostolică, respectiv primară creştină[273] ca şi în cea bizantină, no-

---

[270] *Grigorie Teologul*, Oratio 5, 25: P.G. 35, 708/9. Interpretarea cuvântului „ψαλμῳδίαν", pe care *Joh. Quasten*, în: Musik und Gesang in den Kulten der heidnishen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzică şi cântare în cultele antichității păgâne şi în timpul creştin primar), Münster 1930, pag. 83, o întreprinde, atunci când redă cuvântul ψαλμῳδιαν prin Psalmi, este neclară şi destul de ambiguă: „... în locul cântărilor (ar fi) apărut psalmii."

[271] *Eusebiu din Cezareea*, Hist. Eccles. IV, 18,5: "ἐπὶ τούτοις ἐπιγεγραμμένον Ψάλτης".

[272] A se vedea *P. K. Christou*, Θεολογικὰ μελετήματα, (= Studii teologice) Vol. 1: Ὑμνογραφικά, Tesalonic 1981, pag. 29: „ὁ Ἰουστῖνος συνέταξεν ἀπολεσθὲν σύγγραμμα μὲ τὸν τίτλον Ψάλτης, τὸ ὁποῖον ὀλίγη ἀμφιβολία ὑπάρχει ὅτι περιεῖχεν ὕμνους."

[273] A se vedea spre exemplu canonul 26 Apostolic: „Τῶν εἰς κλῆρον προσελθόντων ἀγάμων κελεύομεν, βουλευομένους γαμεῖν, ἀναγνώστας καὶ ψάλτας

ţiunea a purtat întotdeauna „semnificaţia neogrecească"[274] adică aceea de „cântăreţ bisericesc." Astfel, prin canonul 15 de la Sinodul local din Laodiceea (364 d. Hr.) s-a stabilit în mod oficial, instituirea de cântăreţi bisericeşti: „Περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν Ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινόντων, καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων, ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν Ἐκκλησίᾳ".[275] Fără îndoială că trebuie să se plece de la semnificaţia generală a termenilor „ψάλλω"[276]

μόνον", *G. A. Rallis – M. Potlis*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων (=Sintagma sfintelor şi dumnezeieştilor canoane), vol. 2, Atena 1852 [NeuDruck: 1966], pag. 33).

[274] A se vedea expunerea lui *F. Salvoni*, Strumento musicale e culto cristiano (=Instrumentul muzical şi cultul creştin) (Col. 3,16, Ef. 5, 18-21), *RBR* 5 (1970) 177: „Chiar şi în limba greacă atât bizantină cât şi modernă verbul psallein semnifică în mod exclusiv cântare."

[275] În: ΠΗΔΑΛΙΟΝ, Atena [9]1982, pag. 426. A se vedea deasemenea *G. Th. Stathis*, Ψάλτες. Οἱ ἀσίγητοι τέττιγες τῆς Ἐκκλησίας, în: Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (=„Cicadele" neostenite ale Bisericii, în: Dipticele Bisericii Greciei), Atena, 1989, pag. θ'; *G. W. H. Lampe* (editor), A Patristic Greek Lexicon (=Lexicon al limbii greceşti patristice), Oxford [7]1984, pag. 1540.

[276] În cazul verbului „psallo", se poate menţiona aici un text interesant din psalmii davidici, în care Septuaginta (LXX) foloseşte cuvântul „psallo" cu sensul general de cântare: „ψάλλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὅτι καλόν" (Ps. 134/135,3b). Interesant este aici sensul dublu al originalului ebraic זמרה (a se vedea זמר în: W, Genesius, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament (=Dicţionar Ebraic şi Aramaic al Vechiului Testament), Berlin – Göttigen – Heidelberg 1962, pag. 201) a) a lăuda şi b) a cânta la un instrument cu coarde; ambele posibilităţi de exprimare sunt luate în considerare în două traduceri ale Bibliei: a) Traducerea lui Martin Luther (Stuttgart 1985): „Cântaţi numelui Lui, căci El este bun" b) Traducerea Unitară (Freiburg – Basel – Wien 1980): „Cântaţi numelui Lui, căci El este bun". Dacă se ia în considerare traducerea grecească a psalmilor (LXX), se poate recunoaşte imediat interpretarea verbului „ψάλλω" în forma imperativă, în sensul de "cântare de laudă", „preaslăvire". La această formulare psalmic-davidică este vorba de o mărturie clară pentru sensul general a lui „psallo", care nu este neapărat în legătură strânsă cu psalmii vechi-testamentari. Alte exemple: Ps. 7,17; 12/13 ,6; 29/30, 4; 46/47,7; 65/66, 2; 67/68, 33; 107/108, 3; 145/146, 2. În afară de aceasta, alegerea făcută la traducerea grecească face, fără îndoială, trimitere la desprinderea psalmilor şi imnelor, în cadrul Creştinismului primar, „la momentul potrivit" de instrumentele muzicale.

„ψαλμῳδία"[277] şi ψάλτης [278] şi chiar de la „ψαλμός".

Semnificaţia clasică din greaca veche a verbului „ψάλλω" ne indică un factor care este omis mereu, şi anume: "mostly of the strings of musical instruments, *play a* stringed instrument *with the fingers,* and not with the plectron" (cei mai mulţi dintre cântăreţii la instrumentele muzicale, cântă la instrumentele cu corzi, cu degetele şi nu cu plectronul).[279] Prin urmare, avem aici legătura originară dintre noţiunea de „psalm" şi muzica instrumentală.[280] Reliefarea acestei legături, dovedită prin argumente, dintre „psalm" şi muzica profană sau, mai concret spus, cu instrumentele cu coarde,[281] este foarte utilă pentru contextul cercetării noastre, chiar dacă acest aspect depăşeşte domeniul liturgic. Biserica primară (şi până astăzi Biserica Ortodoxă) nu a introdus, din felurite motive, instrumente[282] în săvâr-

---

[277] Referitor la noţiunea „Psalmodie", a se vedea lucrarea lui *Ath. Vourlis,* Δογματικοηθικαὶ ὄψεις τῆς ὀρθοδόξου ψαλμῳδίας (=Aspectele dogmatic-etice ale cântării ortodoxe), Atena 1994, mai ales pag. 17-24, în care cu ajutorul unei mulţimi de dovezi aruncă o lumină asupra etimologiei lor.

[278] Despre noţiunea „psaltire" şi terminologia corespunzătoare de aceeaşi origine a se vedea *G. Stathis,* Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιΐας (=Anagramatisme şi lecţii de compoziţie a muzicii bizantine), (Institut de Musicologie Byzantine, Études 3), Atena 1979, pag. 29 şi următoarele.

[279] *H. G. Liddell – R. Scott (editori),* A Greek-English Lexicon (=Lexicon al limbii greceşti patristice), Oxford [9]1983, pag. 2018.

[280] A se vedea şi expunerile şi unele dovezi importante la *F. Salvoni,* Strumento musicale e culto cristiano (=Instrumentul muzical şi cultul creştin) (Col. 3,16, Ef. 5, 18-21), *RBR* 5 (1970) 175: „ Substantivul psalm indică o cântare acompaniată de un instrument muzical."

[281] A se vedea referitor la această temă *G. Delling,* Ὕμνος, în: *ThWNT,* vol. 8, pag. 494.

[282] Referitor la acest aspect important a atitudinii ortodoxe liturgice a se vedea expunerile lui *G. I. Papadopoulos,* Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς (1-1900 μ.Χ.), (= Expunere istorică a muzicii bisericeşti bizantine din timpurile apostolice până în prezent (1-1900 d. Hr) Atena, 1904 (N. D. Katerini 1990), p. 72: «Ἀλλ' οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐθέσπισαν, κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς

şirea slujbei liturgice. Aceasta poziţie clară împotriva instrumentelor, apare şi în numeroase opere ale Sfinţilor Părinţi[283]. Pentru semnificaţia creştină primară a cuvântului „psalm", un rol fundamental l-a jucat cu siguranţă „veşmântul" muzical precum şi configuraţia textelor psaltice (chiar dacă se rămâne doar în domeniul muzicii vocale).

ψαλμῳδίας τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ τῶν θείων Ἀποστόλων, ὅπως χρῆσις γίνηται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ μόνον τῆς φωνητικῆς μουσικῆς, ἕνεκα τῆς φυσικότητος καὶ κομψότητος τοῦ φωνητικοῦ ὀργάνου, ἀπηγόρευσαν δὲ αὐστηρῶς τὴν χρῆσιν τῆς ὀργανικῆς μουσικῆς, ὡς φερούσης χαρακτῆρα κοσμικὸν καὶ ἡδονικόν, καὶ ἐν γένει ὡς ἐχούσης τὸ ἡδὺ ἄνευ τοῦ ὠφελίμου ... Ὑπὸ τῶν πατέρων οὐ μόνον ἀπεκλείσθη τῆς Ἐκκλησίας ἡ ὀργανικὴ μουσική, ἀλλὰ καὶ ἡ μετὰ τῆς φωνητικῆς συνένωσις δὲν ἐπετράπη, ὅπως μὴ κατακλύσῃ ἡ ὀργανικὴ τὴν διάνοιαν τῶν μελῳδουμένων ῥημάτων, καὶ μὴ διαταράττῃ τὰ ἐν τῷ ναῷ διεγειρόμενα αἰσθήματα." A se vedea mai departe argumentaţia lui *K. Nikolakopoulos,* Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus (=Muzica bizantină ca parte constitutivă a cultului ortodox), *OFo* 3 (1989) 50 şi următoarele: „Absenţa instrumentelor musicale, respectiv a orgii bisericeşti nu numai că nu este o lipsă, ci un fapt fundamentat teologic şi anthropologic, de la sine înţeles. În tradiţia ortodoxă, vocea umană dăruită de Dumnezeu de la naştere, este văzută drept cel mai perfect şi mai natural instrument pentru exprimarea 'Cuvântului' (...) Sfinţii Părinţi au exclus instrumentele din cadrul slujbelor bisericeşti, pentru a face o diferenţă clară între creştinism şi iudaism pe de o parte şi între 'Ortodoxie' şi sectele eretice pe de altă parte. Aici s-ar mai putea menţiona şi un fapt care sprijină excluderea instrumentelor: Este caracteristic faptul că, în muzica bizantină, este posibilă o împărţire diversă a tonalităţilor bisericeşti în intervale mai mici, astfel că, această bogăţie de intervale nu poate fi redată în mod autentic prin muzica instrumentală europeană care dispune numai de intervale principale." A se vedea deasemenea *G. Stathis,* Ἡ ψαλτικὴ τέχνη στὴν ὀρθόδοξη λατρεία (=Arta cântării bisericeşti în liturghia ortodoxă), *Ἐφημέριος* 32 (1983) 77.

[283] Mărturii patristice importante pe această temă: *Eusebiu din Cezareea,* Commentaria in Psalmos LXX: P.G. 23, 788 D; *Grigorie Teologul,* Oratio V, Contra Julianum II, P.G. 35, 709 B; *Isidor von Pelusion,* Epistola 364: P.G. 78, 388 D – 389 A. A se vedea mai departe expunerile interesante ale lui *F. Salvoni,* Strumento musicale e culto cristiano (=Instrumentul muzical şi cultul creştin) (Col. 3,16, Ef. 5, 18-21), *RBR* 5 (1970) 185: „Va ricordato che generalmente i padri ecclesiastici chiamano gli strumenti musicali opera satanic, solo per il fatto che di essi se servivsno i pagani perla loro orgie e per i loro culti idolatrici, come ad esempio in quello orgiastico di Bacco."

Fără îndoială că Sfântul Grigore de Nyssa era conştient de aceast lucru, deoarece în cadrul exegezei biblice pe care o face terminologiei imnologice ia în considerație şi semnificația inițială a substantivului ψαλμος: „ψαλμὸς μὲν γάρ ἐστιν ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία".[284] Bineînțeles că Grigore de Nyssa nu s-a limitat numai la prezentarea semnificației profane a noțiunii, ci a evidențiat însuşirea caracteristică a psalmului şi anume, caracterul de cântare religios- bisericească,[285] care ajută cugetării omeneşti să se înalțe către Dumnezeu.[286]

Fără îndoială că aici nu avem de-a face cu vreo tradiție mai târzie şi că de fapt nu a existat nici o perioadă în care cântările cultice au fost legate de folosirea instrumenteleor muzicale. Dovezile care atestă faptul că toate cântările Bisericii primare se intonau fără ajutorul instrumentelor, trimit către inceputuri. „Psalms and hymns and spiritual songs' must have been heard on many occasions – and incidentally, they were probably uncompanied. Though the Temple had elaborate choirs with instrumental accompaniment, the poor and frequently clandestine Christian assemblies can hardly have boasted instruments" („Psalmii, imnele, precum şi cântarile duhovniceşti s-au făcut auzite de multe ori – şi probabil că întâmplător, nu erau acompaniate. Cu toate că templul avea coruri sofisticate cu acompaniament in-

---

[284] *Grigorie de Nisa*, Inscriptiones Psalmorum, 2,3; *BEΠ* 66,43,3-4. A se vedea mai departe interpretarea asemănătoare a *Sfântului Vasile cel Marc*, Homiliae super Psalmos 29,1: P.G. 29,305 und *BEΠ* 52,54: „Ὥστε ὁ ψαλμὸς λογος ἐστὶ μουσικός, ὅταν εὐρύθμως κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους πρὸς τὸ ὄργανον κρούηται."

[285] A se vedea *O. N. Tolika*, Επίτομο εγκυκλοπαιδικό λεξικό της Βυζαντινής Μουσικής της ανά τον κόσμο Ελληνορθόδοξης Εκκλησίας (= Mic dicționar enciclopedic de muzică bizantină a Bisericii Ortodoxe de pretutindeni.), Atena 1993, pag. 454: „Ψαλμός. Θρησκευτική Ωδή, Εκκλησιαστικός Ύμνος."

[286] Specific pentru Grigorie de Nisa este interpretarea sa, caracterizată prin dimensiunea spirituală; a se vedea *Grigorie de Nisa*, Inscriptiones Psalmorum, 2,3; *BEΠ* 66, 42,14-17.

strumental, săracele şi adesea ilegalele adunări creştine nu putea să aibă astfel de instrumente").[287] Din absenţa instrumentelor în cântarea psalmilor[288] şi altor imne ale Bisericii creştine, se poate deduce o anumită distanţare a psalmilor creştini faţă de cei davidici, ca urmare, neputând fi vorba de identitate între aceste două categorii de psalmi.

Chiar şi cu cea mai mare bunăvoinţă, principiul profan al „instrumentalităţii" psalmilor nu poate fi întemeiat pe versetele pauline pe care le-am tratat. Întregul context lingvistic şi de conţinut al citatelor, atât din Efeseni cât şi din Coloseni, exclude orice legătură între cântările cultice respective şi instrumentele muzicale[289]. Sfântul Pavel abordează în mod clar caracterul duhovnicesc al activităţii melodice a credincioşilor, atunci când foloseşte expresii ca „ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ" (Efeseni 5, 19) şi „ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις" (Coloseni 3, 16). Tendinţa clară a contextului paulinic este să evidenţieze faptul că acest caracter duhovnicesc izvorăşte din inima credinciosului, iar prin glasul aces-

---

[287] *C. F. D. Moule*, Worship in the New Testament (=Adorarea în Noul Testament), Richmond 1961, pag. 65.

[288] A se vedea aici observaţia hotărâtoare în acest sens a lui *F. Salvoni*, Strumento musicale e culto cristiano (=Instrumentul muzical şi cultul creştin)(Col. 3,16, Ef. 5, 18-21), *RBR* 5 (1970) 177, care de asemenea nu vede nici o dependenţă a psalmilor creştini primari faţă de muzica instrumentală: „Qui il 'salmeggiare' non include necessariamente lo strumento musicale, ma solo il canto o la semplice recitazione modulate degli oriental."

[289] A se vedea în acest sens, *J. Gnilka*, Der Kolosserbrief (=Epistola către Efeseni), Freiburg 1980, pag. 201, care aprobă prin observaţia sa: "Faptul că psalmul este o cântare care se cântă acompaniat de un instrument, nu se poate susţine." Acest fapt, fundamental pentru contextul de faţă, nu a fost clar (sau poate nu a fost destul de clar subliniat) evidenţiat de către Calvin, în încercarea sa, demnă de laudă, în cadrul comentariului său la Epistola către Coloseni, de a deosebi cele trei noţiuni clar una de alta: *Joannis Calvini*, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, editat de *A. Tholuck*, vol. II, Halle [2]1834, pag. 159: „... ut Psalmus sit in quo concinendo adhibetur musicum aliquod instrumentum praeter linguam."

tuia se transformă în cântare plină de recunoştinţă[290]. În acest mod, Sfântul Pavel exclude orice acompaniament suplimentar al rugăciunii comune.

În contextul celor enunţate mai sus, trebuie precizat încă un element decisiv pentru semnificaţia termenului" psalm" şi anume: Noţiunea are de a face în mod cert cu configuraţia textului psalmului respectiv. Chiar dacă nu acceptăm *ad litteram* caracterul instrumental al psalmului, acesta este totuşi dependent de nuanţarea lui muzicală (exclusiv vocală) iar prin aceasta este strâns legat de forma lui concretă, poetică" [291].

Psalmii cei noi ai Bisericii creştine au, bineînţeles, multe în comun cu psalmii biblici ai lui David. Nu ar fi exagerat dacă s-ar afirma faptul că psalmii davidici au servit drept modele[292] sau „strofe introductive"[293] în crearea noilor cân-

---

[290] Caracterul spiritual al cântării Pauline este exprimat în mod strălucit în: *J. Ernst*, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (=Epistolele către Filipeni, Filimon, Coloseni şi Efeseni) (Regensburger N.T.), Regensburg 1974: „O astfel de cântare cu gura vine din inimă şi conduce spre mulţumire continuă." (pag. 230); „Preaslăvirea cu inima şi gura reprezintă numai un element suplimentar care se adaugă mulţumirii" (pag. 379).

[291] Foarte relevant pentru interpretarea structurii şi muzicalităţii textului „psalmului" este constatarea lui G. Stathis, Οἱ ἀναγραμματισμοι καὶ τὰ μαθηματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιΐας (=Anagramatisme şi lecţii de compoziţie a muzicii bizantine), (Institut de Musicologie Byzantine, Etudes 3), Atena 1979, pag. 24: „... μελῳδία, ψαλμωδία, ψαλμός, ψάλμα, σύνθεσις (ἐννοεῖται μουσικη). Ἐκ τούτων οἱ τέσσαρες πρῶτοι ὅροι, καὶ ἐτυμολογικῶς ἀκόμη, δηλοῦν ὅτι ἓν ᾀδόμενον ποιητικὸν κείμενον προφέρεται ἐκ τοῦ στόματος διὰ μιᾶς ποιᾶς μουσικῆς ἐπενδύσεως. Οἱ ὅροι ὅμως αὐτοὶ συγχρόνως δηλοῦν καὶ τὸ ὡρισμένον ποιητικὸν κείμενον, τὸ ὁποῖον ὑπόκειται εἰς τὴν μουσικὴν ἐπένδυσιν ἀδιάφορον ἂν οἱ ὅροι αὐτοὶ μεταγενέστερον ἐγενικεύθησαν καὶ σημαινουν πᾶν τὸ ᾀδόμενον. "

[292] A se vedea observaţia referitoare la aceasta, a lui *F. Salvoni*, Strumento musicale e culto cristiano (=Instrumentul muzical şi cultul creştin) (Col. 3,16; Ef. 5,18-21), RBR 5 (1970) 177-178: „Possiamo quindi concludere che il termine salmon el passo citato ai Colossesi indicate la recitation (o il canto) di un 'salmo' ispirato contenuto nel salterio biblico, o almeno compost sulla sua falsariga."

[293] Acest lucru este subliniat de *E. Preuschen*, Ein altchristlicher Hymnus (=Un

tări cultice creştine. Într-o altă formulare: există o tradiţie vechi-testamentară a psalmilor, căreia i-au rămas fideli şi noii psalmi creştini"[294]. Calitatea de modele a psalmilor Vechiului Testament pentru noii psalmi de provenienţă creştină se bazează pe următoarele aspecte:

a) Psalmii lui David au fost, chiar de la început, texte folosite în cadrul cultului;

b) limbajul lor poetic - liric nu este îngrădit de timp; de aceea forma lor poate fi oricând preluată ca model. [295]

În ceea ce priveşte conţinutul, atât al psalmilor vechitestamentari, cât şi al noilor creaţii de provenienţă creştină, se poate constata, referitor la caracterul hristologic al psalmilor folosiţi în cadrul adunărilor creştine, două categorii de psalmi: a) acei psalmi davidici al căror conţinut a fost interpretat drept aluzie la aşteptata întrupare a lui Mesia[296]

---

imn vechi, creştin), *ZNW* 2 (1901) 73: „După aceştia (psalmii Vechiului Testament) s-au compus mai întâi creaţiile poetice, pentru care şi Apostolul Pavel foloseşte cuvântul ψάλλειν (I Cor 14,15)."

[294] A se vedea pe această temă *P. Pokorny*, Der Brief des Paulus an die Kolosser, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/I) (=Epistola Sfântului Apostol Pavel către Coloseni), Berlin 1987, pag. 147, şi următoarele: „Psalmii se află în continuitatea tradiţiei psalmilor vechitestamentari şi iudaici, însă aceştia sunt texte creştine noi ca, spre exemplu în 1 Cor. 14, 26."

[295] Relevante pentru acest context, sunt expunereile lui *Henning Graf Reventlow*, Epochen der Bibleauslegung, vol. 1: Vom Alten Testament bis Origenes (=Epoci ale interpretării Bibliei, vol. 1: De la Vechiul Testament până la Origen), München 1990, pag. 17: „Textele cultice, ca spre exemplu psalmii (Vechiului Testament), sunt caracterizate printr-un limbaj formal şi o măsură mai mare de atemporalitate, deoarece situaţia în care cel care se roagă lui Dumnezeu, aducându-I înainte plângerea sa despre boală şi alte nevoi, era, în mod fundamental, asemănătoare."

[296] În acest context, interesante sunt expunerile lui *A. Arens*, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengesang (=Psalmii în slujba divină vechi-testamentară. O analiză a preistoriei cântării creştine a psalmilor), Trier 1961, pag. 202, care atestă folosirea psalmilor în Biserica primară şi face totodată trimitere la interpretarea creştină a acestor psalmi: „Probabil iudeii au renunţat la folosirea psaltirii in slujba de la sinagogă, atunci când creştinii s-au folosit mai ales de

b) psalmii cei noi, pe deplini creştini, închinaţi Logosului dumnezeiesc întrupat, care ori au integrat anumite fragmente din psalmii Vechiului Testament, în textul lor nou, ori sunt legaţi parţial de scrierile davidice. În această a doua categorie se încadrează grupa psalmilor „Anavatmi" (Ἀναβαθμοί) [297] un exemplu excelent din imnografia Bisericii de răsărit, care îşi păstrează până astăzi locul lor şi actualitatea în cărţile liturgice ortodoxe.

Faptul că nu putem vorbi de o exclusivitate a psalmilor biblici este arătat şi de existenţa altor colecţii de psalmi din acele vremuri. Aici se au în vedere „psalmii lui Solomon", o grupă formată din 18 psalmi iudaici, anteriori creştinismului, care respectau însă forma psalmului clasic, atât ca structură cât şi ca tematică, respectiv poetică şi ritm" [298]. Psalmii lui Solomon, al căror autor nu este cunoscut, aparţin genului literar al psalmilor davidici. În afară de aceas-

---

aceşti psalmi, pentru a dovedi demninatea mesianică a Mântuitorului (...) Ca moment al acestei schimbări este considerat sinodul din Jamnis, din jurul anului 100 d. Hr."

[297] Este vorba despre o cântare psalmică, scurtă, care de cele mai multe ori consta dintr-o singură propoziţie a cărei formă şi structură se asemăna psalmilor vechi-testamentari. Termenul „Ἀναβαθμοί" este preluat direct de la acei psalmi (119-133), care sunt cunoscuţi, în calitate de Cantica Graduum (ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν), ca fiind unii dintre cei mai mari psalmi ai lui David. Aceştia se găsesc, categorisiţi după cele opt glasuri bisericeşti, în cartea liturgică: *ΑΔΕΕ (editor)*, Παρακλητική ἢ Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη (= Parakleteke, Großes Octoichos), Atena [2]1984, pag. 12, 63; 109; 156-157; 205; 254; 302; 350. A se vedea de asemenea *K. Nikolakopoulos*, Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie (Terminologia imnologică-muzicală a Ortodoxiei): Ein Lexikon, *OFo* 9 (1995) 190 şi următoarele.

[298] A se vedea observaţiile corespunzătoare ale lui *S. Agouridis*, Τὰ Ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (Κείμενα – Εἰσαγωγαὶ - Σχόλια) (=Apocrifele vechi-testamentare (Texte – Introducere - Comentar) vol. II, Atena, 1979, p. 111: „Φυσικά, καμμία σχέσι δὲν ἔχουν οἱ Ψαλμοὶ αὐτοὶ πρὸς τὸν Βασιλέα Σολομῶντα. ἔχουν ὅμως γενικῶς συντεθεῖ κατὰ τὸ καθιερωμένο ψαλμικὸ τύπο καὶ ὡς πρὸς τὰ γενικώτερα θέματα (θρῆνος, ἐλπίδα, διδαχή, αἶνος, ἐπίκλησι δι' ἀποκατάστασι τῆς ἀδικίας, διὰ σωτηρίαν, ἀπειλὴ κατὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑπόσχεση ἀμοιβῆς τῶν δικαίων) καὶ ὡς πρὸς τὴν ποιητικὴν μορφη."

ta, psalmii lui Solomon conțin multe indicii privitoare la folosirea lor liturgică şi la modalitatea de cântare (a se vedea de ex. 8, 1; 17, 30; 18, 10).

Faptul că psalmii Vechiului Testament, ai lui David, au constituit un model literar stilistic[299] pentru noii psalmi creştini, ai Bisericii primare, trebuie subliniat în mod deosebit. Înrudirea şi dependența psalmilor creştini de cei davidici, care nu poate fi nicidecum trecută cu vederea, are o mare importanță în ceea ce priveşte forma şi structura psalmilor Bisericii; totodată se exlude însă identitatea dintre cele două grupe de psalmi.[300] În pofida conținutului asemănător, trebuie evidențiată[301] şi recitarea şi modul de intonare al acestui gen literar în contextul cultului creştin, aceasta fiind o caracteristică care nu poate fi atribuită psalmilor vechi-testamentari.[302] Psalmilor liturgici le este caracteristic modul de cântare antifonic, fapt care se regăseşte frecvent în lite-

---

[299] Această relație-model între psalmii „vechi" (adică davidici) şi cei „noi" este evidențiată de către *A. Theocharis*, Τὸ φιλολογικὸν πρόβλημα τῆς Κολ. 1, 15-20 ἐν τῇ συγχρόνῳ ἐξηγητικῇ ἐρεύνῃ (=Problema filologică în Col. 1,15-20 în cercetarea exegetică modernă), *Κληρονομία* 23 (1991) 228 : „Ἐμπνευσμένοι καὶ καθοδηγούμενοι ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἁπλοὶ χριστιανοὶ ἠδύναντο νὰ συνθέσουν ὕμνους εὐχαριστίας κατὰ τὸ πρότυπον καὶ τὸ ὕφος τῶν ψαλμῶν τῆς Π.Δ. καὶ τῶν ὕμνων τοὺς ὁποίους ἤκουον εἰς τὰς λειτουργικὰς συνάξεις.

[300] În mod clar se exprimă în cest context deasemnea *E. Schweizer*, Theologische Einleitung in das Neue Testament (=Introducere teologică în Noul Testament), (NTD – Grundrisse zum Neuen Testament 2), Göttingen 1989, pag. 33, „Depre cântarea făcută de comunitate vorbesc I Cor 14,26; Ef. 5,18-20; Col. 3,16. Ca model au servit psalmii biblici şi cântările de laudă iudaice, cum ar fi, spre exemplu, cele de la Qumran."

[301] Aceste idei se pot deduce din expunerile lui *C. F. D. Moule*, Worship in the New Testament (=Adorarea in Noul Testament), Richmond 1961, pag. 69: „Este clar că slujba creştină era influențată puternic de anumiți psalmi, iar faptul că credincioşii erau adesea capabili să improvizeze în manieră asemănătoare psalmilor este foarte probabil."

[302] A se vedea argumentația lui *G. Papadopoulos*, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς (= Contribuții cu privire la istoria muzicii noastre bisericeşti), Atena [2]1977, pag. 53.

ratura Bisericii primare. Acest aspect trebuie să fie înțeles în două moduri: a) Trăsătura principală este antifonia realizată între cântăreț și popor: Cântărețul recita stihurile, iar poporul răspundea prin repetarea versetului final sau a unui alt refren la sfârșitul fiecărei stihiri. [303] b) Exista o cântare alternativă, realizată între cei doi cântăreți sau cele două coruri, care cântau fiecare, într-o succesiune alternativă, câte un verset din psalmi[304].

Un alt element muzical foarte important și plin de semnificații pentru psalmii paulini, rezultă din diversitatea modului de cântare antifonic[305] a acestor psalmi străvechi: ritmul rapid și sistematic al intonării alternative; adică recitarea muzicală rapidă a textelor în timp ce silabele textelor se succed repede, unele după altele, însoțite de tonalități muzicale corespunzătoare. Astfel, textul psalmilor decurge des-

---

[303] Exemple convingătoare din primii ani ai creștinismului primar, se pot găsi din abundeță în diferitele descrieri ale Litughiilor. A se vedea de asemenea *Th. Schermann*, Syrische Liturgien (=Liturghiile siriene), în: *R. Storf* (traducător), Griechische Liturgien (=Liturghiile grecești), (*BKV, vol. 5*), Kempten – München 1912, pag. 5: „După aceea se cântă un psalm al lui David, ale cărui vesuri finale sunt repetate de popor."

[304] Următoarea mărturie este demnă de luat în seamă: *Vasile cel Mare*, Epist. 207, 3: P.G. 32, 764: „καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις, ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες." A se vedea de asemenea *K. Nikolakopoulos*, Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie (=Terminologia imnologic-muzicală a Ortodoxiei): Ein Lexikon, *OFo* 9 (1995) pag. 191 și următoarele.

[305] A se vedea cea mai importantă mărturie veche, din *Constituțiile Apostolice*, la *G. Stathis*, Ἡ σύντομη καὶ ἀργή παράδοση τῆς βυζαντινῆς ψαλτικῆς (=Tradiția bizantină a cântării rapide și a celei lente), în: *El. Voulgarakis*, și alții (editori), Ἀξίες καὶ Πολιτισμός (=Valori și civilizație). Festschrift für Prof. Dr. *E. Theodorou*, Atena 1991, pag. 385, cu nota 4 și 5: „Πῶς ψάλλονταν ὅμως οἱ ψαλμοί; ἀργά ἤ σύντομα; Ξέρουμε τουλάχιστον ὅτι ψάλλονταν 'κατ' ἀντιφωνίαν'· 'Ἀνά δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαυὶδ ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκρόστιχα ὑποψαλλέτω', κανονίζουν οἱ Ἀποστολικες Διαταγές. Αὐτό εἶναι ἕνα βασικό στοιχεῖο ὅτι οἱ ψαλμοι ψάλλονταν σύντομα, ἤ καί σύντομα, γιά νά μποροῦν οἱ πιστοί νά ψάλλουν τήν ἁπλῆ μελῳδία τῶν ἀκροστίχων."

tul de concis, în antifonie, printr-un ritm rapid, corespunzător silabelor.

I.3.1.2. Domeniul creştin

Tezaurul vechi-testamentar davidic a fost folosit, fără îndoială, în cadrul slujbelor liturgice ale Bisericii primare.[306] David este considerat şi de către creştini drept profet şi totodată, tip al lui Hristos. În viaţa cultică psalmii care-i sunt atribuiţi constituie „o punte de legătură" între dumnezeieştile făgăduinţe şi implinirile lor creştine, scrierii davidice fiindu-i atribuit caracterul de profeţie biblică cu conotaţie hristologică"[307]. Poziţia pe care o ocupă în general Vechiul Testament în cadrul Noului Legământ, este îndeobşte cunoscută; interpretarea hristologic-tipologică a Vechiului Testament [308], în cadrul creştinătăţii, de care este strâns

[306] A se vedea deasemenea *A. Arens*, Psalmen: III. In der Frühchristlichen Zeit (=Psalmii III, în perioada primară creştină), *LThK* vol. 8, Freiburg i. Br. 1963, Col. 858, după care psalmii „au fost preluaţi în Biserică, în calitate de moştenire a sinagogii." A se vedea mai departe *K. Nikolakopoulos*, Das Wesen und die Funktion der byzantninischen Musik (=Esenţa şi funcţia muzicii bizantine), *Hermeneia* 8 (1992) 142.

[307] Un exemplu nimerit în acest sens, îl reprezintă studiul lui *S. Sakos*, Ὁ ψαλμὸς τῶν „ἐκτιναγμένων". Εἰσαγωγικὰ στὸν 126ο ψαλμό (= Psalmul „de înălţare" Introducere în psalmul 126.), în: Festschrift (=Ediţie festivă) pentru Prof. Dr. *Johannes Or. Kalogirou*, Tesalonic 1992, pag. 655-679. Despre coloratura generală hristologică a psalmilor Vechiului Testament, a se vedea *G. Braulik O. S. B.*, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament? (=Înţelegerea hristologică a psalmilor – deja în Vechiul Testament?) în: *K. Richter – B. Kranemann* (editor), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (=Hristologia Liturghiei. Liturghia Bisericii – Mărturisirea lui Hristos şi Legământul de pe Sinai), Freiburg 1995, pag. 57-86. Pe aceeaşi temă a se vedea deasemenea *M. Petzolt*, Psalmen im orthodoxen Stundengebet (Psalmii în ceaslovul ortodox), *Orthodoxie in der Gegenwart* 1 (1996) 22-27.

[308] Despre ermineutica hristologică a Scripturii a se vedea: *K. Löning*, Die Memoria des Todes Jesu als Zugang zur Schrift im Urchristentum (=Memoria morţii lui Iisus văzută ca acces la Scriptură, în creştinismul primar), în: *K. Richter – B. Kranemann* (editor), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (=Hristologia Liturghiei. Liturghia

legată reliefarea mai multor texte vechi testamentare prin cult, constituie un topos de neînlocuit.

Liturghia creştină, în centrul căreia se află taina Paştilor Mântuitorului Hristos, nu şi-a pierdut niciodată legătura cu tradiţia iudaică. Ca şi în cultul iudaic, întâlnim şi în cel creştin caracterul de jertfă,[309] caracter care, în domeniul creştin, este înţeles numai în sens duhovnicesc. În textele vechi-testamentare (şi în mod special în psalmii davidici) se remarcă o continuitate teologico-hristologică. „Vechiul Testament va fi înţeles în interpretarea tipologică a aghiografilor Noului Testament nu ca ceva trecător, în raport cu Evanghelia, ci ca ceva ce constituie fundamentul acesteia"[310]. Prin aceasta, psalmii biblici au primit încă din primele secole creştine un loc deosebit în cadrul Liturghiei Noului Legământ, loc care este justificat prin raportul „făgăduinţă - împlinire."

În acelaşi timp, este cunoscut faptul că primii creştini nu s-au mulţumit doar cu materialul cultic existent, ci au creat noi cântări creştine pentru adunările liturgice[311]. Psal-

---

Bisericii – Mărturisirea lui Hristos şi Legământul de pe Sinai), Freiburg 1995, pag. 138-149.

[309] A se vedea pe această temă observaţia intersantă a lui *P. F. Bradshaw*, Gottesdienst: IV. Alte Kirche (=Liturghia: IV. Biserica Veche), *TRE* vol. 14, Berlin – New-York 1985, pag. 39: „Rugăciunea şi mulţumirea neîncetată a Bisericii a fost percepută drept împlinirea jertfei 'neîncetate' (*tamid*), care era adusă în fiecare dimineaţă şi în fiecare seară la Templul iudaic."

[310] Unei atenţii speciale trebuie să fie supus studiul lui *K. Richter*, Christlicher Gottesdienst zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis (=Liturghia creştină între Legământul de pe Sinai şi mărturisirea lui Hristos), în: *K. Richter – B. Kranemann* (editor), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (=Hristologia Liturghiei. Liturghia Bisericii – Mărturisirea lui Hristos şi Legământul de pe Sinai), Freiburg 1995, pag. 11-21 (citatul de la pag. 17.)

[311] În mod interesant, legătura dintre Col. 3,16 şi practica liturgică a Bisericii vechi, este confirmată de către *F. Hahn*, Der urchristliche Gottesdienst (=Liturghia creştină primară), Stuttgart 1970, pag. 68: „... în Coloseni 3, 16 şi următoarele se găseşte chiar o îndrumare specială pentru săvârşirea slujbei."

mii vechi-testamentari, care o dată cu Întruparea Mântuitorului nu au fost scoşi din funcţiune sau anulaţi, au fost consideraţi totuşi insuficienţi pentru a exprima noua dimensiune soteriologică. Psalmii lui David nu mai puteau acoperi „nevoia liturgică' a creştinilor din perioada primară.[312] Deja în timpul Noului Testament se poate stabili o productivitate de noi psalmi hristologici, fiind menţionate de către agiografi, în mod ocazional dar concret, versete din psalmi[313].

Întruparea Mântuitorului Hristos pentru mântuirea omenirii şi lucrarea Sa pământească (învăţătura, suferinţa, moartea, Învierea) Persoanei Logosului divin au alcătuit acum punctul central al noii creaţii poetice creştine, care nu poate să fie subestimată, atât din punct de vedere calitativ cât şi cantitativ.[314] Foarte clară este mărturia pe care ne-o oferă istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea (+ 339), care datorită faptului că a trăit la scurtă vreme (în a doua jumătate a secolului al III- lea) după epoca apostolică (sec. 1), a remarcat semnificaţia profundă a fragmentelor pauline: „Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν, ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γρα-

---

[312] A se vedea şi părerea lui *P. Th. Papatheodorou*, Χριστιανικὴ Ὑμνογραφία : Λόγος ἀμετάφραστος (=Imnografia: un cuvânt netraductibil), *Ἐφημέριος* 45 (1996) 246: „Οἱ ἑβραϊκοὶ ὅμως ὕμνοι δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ καλύπτουν γιὰ πολὺ τὶς λατρευτικὲς ἀνάγκες τῆς χριστιανικῆς κοινότητας. "

[313] De asemenea trebuie amintită şi constatarea interesantă a lui *A. A. Häußling*, Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes (=Psalmii Vechiului Testament în Liturghia Noului Legământ), în: *K. Richter – B. Kranemann (editori)*, Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (=Hristologia Liturghiei. Liturghia Bisericii – Mărturisirea creştină şi legământul de pe Sinai), Freiburg şi altele 1995, pag. 95, faptul că „noi în Noul Testament nu găsim nici o urmă de *Psalterium currens*, însă în mod cert (...) siguranţa credinţei la anumiţi psalmi, mai exact: la o înţelegere *mot-a-mot* a afirmaţiei psalmilor.„

[314] A se vedea afirmaţia lui *A. E. Alygizakis*, Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς (=Teme ale muzicii bisericeşti), Tesalonic 1985, pag. 74, faptul că productivitatea imnografică a Bisericii primare se caracterizează prin autonomia sa: „... τὴν πρώτην ὑμνογραφικὴν παραγωγὴν τῆς Ἐκκλησίας χαρακτηρίζει μία παγία αὐτοτέλεια."

φεῖσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες".[315] Pe baza celor enunțate anterior se poate concluziona că este vorba de o productivitate imnografică deosebită chiar de la începuturile Bisericii creştine. În ceea ce priveşte specia literară „Psalm", este clar faptul că slăvirea lui Dumnezeu, închinarea[316] lui Hristos Dumnezeu-Om nu mai putea fi atinsă suficient prin psalmii davidici şi de aceea s-au creat noi psalmi genuini hristologici. Acest fapt rezultă din numeroase mărturii ale vechii literaturi creştine."[317]

În acest loc este important de exemplificat printr-un text imnografic al Bisericii de răsărit, care reprezintă în mod indubitabil unul dintre psalmii autentic creştini. Textul următor aparține marii colecții de imne dedicate Învierii lui Hristos, colecție care se întitulează „Octoih" („Cartea celor 8 glasuri") sau „Parakletike", care s-a constituit, din punct de vedere liturgic, începând cu secolul al IV- lea, apoi a fost sistematizată în decursul secolelor, mai ales de către Ioan Damaschinul[318]:

---

[315] *Eusebiu*, Hist. Eccles. V, 28, 5: *ΒΕΠ* 19,345. Textul în traducere: (=Acei psalmi şi ode, care au fost compuse de la bun început de frați credincioşi, preaslăvesc Cuvântul lui Dumnezeu, Hristos, prin aceea că s-au îndeletnicit cu cele ale teologiei.)

[316] A se vedea de asemenea studiul interesant a lui *G. Lohfink*, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi? (=A existat în Liturghia nou-testamentară o adorare a lui Hristos?) Biblische Zeitschrift NF 18 (1974) 167, în care autorul, pe baza citatului mai sus menționat al lui Eusebiu, a pus în lumină, în mod potrivit, existența unor urme ale adorării Dumnezeirii lui Hristos in Biserica Veche.

[317] A se vedea, spre exemplu următoarea mărturie prețioasă a lui *Eusebiu*, Oratio ad Sanct. Coetum 12 (GCS Euseb. I 171, Z. 19 Heikel), care ne oferă o imagine clară despre imnografia creştină primară: „ὕμνοι δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ψαλτήρια καὶ εὐφημίαι καὶ πρὸς τὸν πάντων ἐπόπτην ἔπαινος", (la *Ioh. Quasten*, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzică şi Cântare în cultele antice păgâne şi în timpul creştin primar), Münster 1930, pag. 232.)

[318] Despre „Ὀκτώηχος" şi legătura lui cu Ioan Damaschin a se vedea lucrarea interesantă a lui *A.E.Alygizakis*, Η οκταηχία στην ελληνική λειτουργική υμνο-

„Ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις δοξολογοῦμεν, Χριστέ,
τὴν ἐκ νεκρῶν σου Ἀνάστασιν,
δι' ἧς ἡμᾶς ἠλευθέρωσας τῆς τυραννίδος τοῦ Ἅιδου·
καὶ ὡς Θεὸς ἐδωρήσω ζωὴν αἰώνιον καὶ τὸ μέγα ἔλεος."[319].

Pe baza acestui imn din ciclul Învierii, care ne prezintă dovezi legate de înțelegerea imnologică a primelor secole creştine, se pot face două remarci foarte folositoare. În primul rând: Noțiunea de „psalm", care este folosită în cadrul slăvitei Învieri a Domnului nostru, are un caracter creştin evident şi prezintă în mod clar noile poezii-psalmi ale Bisericii creştine. În al doilea rând: contextul acestui imn accentuează în mod limpede deosebirea dintre noțiunile imnologice „psalm" şi „imn".

În cadrul întregii literaturi creştine timpurii apare ca o realitate neîndoilenică faptul că, încă de la început s-au alcătuit psalmi genuini creştini, iar fragmente al celor mai vechi psalmi păstrați se pot redescoperi deja în Noul Testament.[320] De asemenea, faptul că nu toate locurile nou-testamentare unde apare noțiunea de „psalmos" „ψαλμός" se referă la psalmii lui David[321] „pledează" pentru teza ante-

---

γραφία (=Cele opt glasuri în imnogafia liturgică grecească), Tesalonic 1985, pag. 94 şi următoarele; 111 şi următoarele; 171 şi următoarele. Deşi tradiția populară îl consideră pe Ioan Damaschinul drept alcătuitorul întregii colecții, din punct de vedere ştiințific este considerat drept fapt sigur că, în cea mai mare parte, avem de a face cu material imnologic mai vechi. Alygizakis accentuează aceasta in mod deosebit făcând referire la „τον αναστάσιμο εορτολογικό κύκλο της Οκτωήχου, που πιθανώς να πλουτίζεται ή να ανανεώνεται με τις ποικίλες και πολυειδείς συνθέσεις του Δαμασκηνού".

[319] Textul original în: *ΑΔΕΕ (editor)*, Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη (=Paraklete, adică Octoihul cel mare), Atena [2]1984, pag. 346. Textul german (respectiv traducerea în limba română) este: „Cu imne şi cântări, slăvim Hristoase învierea Ta din morți, prin care ne-ai eliberat din stăpânirea iadului şi ca un Dumnezeu ne-ai dăruit viață veşnică şi mare milă."

[320] A se vedea *E. Fr. von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine Geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în creştinătatea veche. O analiză istorică), Lepzig 1901, pag. 184.

[321] A se vedea de asemenea pag. 19, nota 41, unde sunt indicate toate aceste

rior formulată. În privința versetelor pauline luate în discuție (Efeseni 5, 18 – 19 şi Coloseni 3, 16) domină, în general, opinia exegeților care susțin că în cele două locuri ale Noului Testament, cuvântul „psalm" nu se referă la psalmii Vechiului Testament „βίβλος ψαλμῶν"[322]. Împotriva acestei opinii stă însă contextul versetelor menționate, context care are o marcantă semnificație liturgică.

Această semnificație unitară şi continuă a termenului de „psalm" este ilustrată aici prin două mărturii, care provin din două epoci extrem de diferite, una provenind din Creştinismul primar, iar cealaltă din secolul nostru. În ce priveşte alcătuirea noilor psalmi în cadrul creştinismului primar, există un canon caracteristic, care a fost redactat la mai sus menționatul Sinod de la Laodiceea (în anul 364 d Hr.). Acesta face referire la „psalmii privați": „Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνον τὰ κανονικὰ τῆς Καινῆς καὶ Παλαιᾶς Διαθήκης"[323]. Este evident că, termenul biblic „psalm" a fost folosit în sensul său nou-testamentar. Aici este vorba, în mod indubitabil, de forme poetice creştin primare, care uneori erau folosite ca elemente liturgice, fără a avea uneori acordul Bisericii. Faptul că şi aceste „poezii private" se numeau automat şi în mod de-la sine înțeles tot „psalmi", dovedeşte că ele se înrudeau, în ceea ce priveşte forma exterioară (probabil referitor la concepția lirică, struc-

locuri nou-testamentare.

[322] A se vedea G. *Delling*, Ὕμνος, în *ThWNT*, vol. 8, pag. 503. Deşi Delling nu se exprimă clar şi deschis, referitor la această stare de fapt, lasă să se înțeleagă totuşi, din expunerile sale scurte, specificitatea celor două locuri pauline împreună cu 1 Cor 14,26. Când el, spre exemplu, prin folosirea cuvântului „psalm", aşează toate celelalte texte neo-testamentare sub „autoritatea Scripturii" Vechiului Testament, comentează locul biblic sus-menționat astfel: „În afară de aceasta, cuvântul ψαλμός este folosit în Noul Testament în 1 Cor. 14,26; Col. 3,16; Ef. 5,19."

[323] Kanonul 59 al Sinodului din Laodiceia, în: *ΠΗΔΑΛΙΟΝ* Atena [9]1982, pag. 441.

tura recitării, modul de intonare antifonic şi repede) cu psalmii biblici ai lui David. În acest sens a folosit aceleaşi noţiuni imnografice (de „psalm" şi „psaltire") şi un episcop ortodox din epoca modernă, Sfântul Nectarie din Pentapole (trecut la cele veşnice în anul 1920). Acesta şi-a întitulat opera poetico-liturgică „Ψαλτήριον" [324] folosind această noţiune în epoca modernă în care trăia. Prin aceste două exemple se reliefează faptul că termenul de „psalm" şi-a păstrat semnificaţia unitară în mod neschimbat de-a lungul veacurilor creştine.

Mărturia Sfântului Pavel (din Epistola către Corinteni) este foarte clară în privinţa psalmilor din epoca primară a Bisericii: „Τί οὖν, ἀδελφοί; ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει ... "[325] Prin aceasta se demonstrează talentul creator al unor credincioşi din Biserica locală a Corintului şi de aici, de fapt, a credincioşilor din epoca apostolică şi primară creştină.[326] Este evident faptul că terminologia paulină referitoare la „psalmi", nu poate fi identificată cu genul literar al psalmilor davidici vechi testamentari.[327] Chiar

---

[324] „Παρόμοια ... ἀναγγελία, ἀπευθύνει πρὸς τὶς μοναχὲς ὁ Ὅσιος (sc. S. Nektarios), κατὰ τὴν ἀποπεράτωση ... ἑτέρου ὑμνογραφικοῦ του πονήματος, τοῦ Ψαλτηρίου: 'Ταύτην τὴν στιγμὴν ... Θεοῦ συνεργήσαντος ἐτελείωσα τὸ Ψαλτήριον. Ἅπαντας τοὺς ψαλμοὺς αὐτοῦ ἐνέτεινον εἰς μέτρα ἀρχαῖα...", în: *A. G. Chaldaiakis*, Δύο χειρόγραφα τοῦ Θεοτοκαρίου τοῦ Ἁγίου Νεκταρίου (=Două manuscrise teotokarion a Sfântului Nectarie) *Θεολογία* 65 (1994) 387-388, nota 43.

[325] 1 Cor 14, 26.

[326] A se vedea pe această temă *G. Florovsky*, The Byzantine Fathers of the Sixth to Eight Century (=Părinţii bizantini din secolul al şaselea până în secolul al optulea), (Collected Works IX), Belmont, MA ²1987, pag. 19: „În timpuri mai vechi improvizaţia creativă ocupa un loc semnificativ în cadrul liturghiei... Acesta era cazul chiar şi în secolele doi şi trei, după cum mărturisesc Iustin Martirul şi Tertulian. Acestea erau în primul rând imne şi psalmi – cântece de laudă şi mulţumire."

[327] În mod foarte clar – dacă nu mot à mot – nu aprobă caracterul iudaic, ci pe cel creştin al psalmilor *F. Hahn*, Der urchristliche Gottesdienst (=Liturghia creştină primară), Stuttgart 1970, pag. 58: „Ce se poate înţelege prin ψαλμός,

dacă vechii psalmi biblici şi-au păstrat în continuare valabilitatea şi valoarea liturgică în cadrul creştinismului, au apărut totuşi noi psalmi, de provenienţă pur creştină, cu conţinut hristologic şi inspiraţi de către Sfântul Duh[328], care au dat mărturie despre atmosfera duhovnicească a Bisericii primare. Psalmii sinagogali, deşi rămaşi în cultul primar, au făcut loc noilor „creaţii poetice spontane"[329] ale creştinilor. De menţionat este şi faptul de necontestat că aceşti noi psalmi erau destinaţi slujbelor şi adunărilor liturgice, fapt accentuat de către Apostolul Pavel prin folosirea termenului „συνέρχησθε". Cu ajutorul altor surse bibliografice putem stabili cu siguranţă modul în care au fost folosiţi psalmii în cadrul Bisericii primare. Prin combinarea diferitelor surse bibliografice se confirmă cu siguranţă locul pe care-l deţineau atât noii psalmi cât şi imnele de provenienţă creştină, nu numai în Sfânta Liturghie, ci şi în celelate slujbe şi rânduieli („Akoluthien"[330]) bisericeşti din primele veacuri.

---

putem să ne dăm seama pe baza celor mai vechi cântece despre Hristos."

[328] În ceea ce priveşte aspectul lucrării Duhului, a se vedea *A. Schlatter*, Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon (=Epistolele către Galateni, Efeseni, Coloseni şi Filimon), Stuttgart 1963, pag. 234: „.... în psalmii cei vechi ai Scripturii, ca dealtfel şi în noile imne, pe care le aduceţi Duhului." De notat este faptul că, cuvântul reliefat de mine „imne", în cadrul citatului mai sus menţionat, nu poate fi clasificat ca aparţinând categoriei pauline de imne (spre deosebire de psalmi şi ode). Schlatter foloseşte aici cuvântul în înţelesul său general şi anume referitor la psalmi.

[329] A se vedea pe acestă temă expunerile corespunzătoare a lui *M. Wolter*, Der Brief an die Kolosser – Der Brief an Philemon (=Epistola către Coloseni – Epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190: „Din punct de vedere al conţinutului s-a tratat nu numai despre psalmii proveniţi de la slujbele de la sinagogă, ci mai ales despre cântece noi (a se vedea Apoc. 5,9; 14,3), care, în calitate de compuneri spontane, tematizează evenimentul Hristos." Wolter exprimă această părere în legătură cu cele trei noţiuni din Col. 3,16. Aici trebuie accentuată în mod deosebit „diferenţierea" psalmilor davidici. În orice caz, el produce o anumită confuzie, necontribuind direct la explicarea acestor termeni, atunci când caracterizează în paranteză cântările numite „ode" din Apocalipsa lui Ioan, drept substitut al psalmilor sinagogali.

[330] A se vedea în acest context mărturiile liturgice creştine primare din *Consti-*

O mărturie în plus din Noul Testament vine să confirme semnificaţia nouă, generală a cuvântului „psalm". Este vorba de Iacob 5, 13, în care verbul „ψάλλειν" este folosit în sensul generic de a intona cântări de laudă. Întregul context parenetic al epistolei ne indică faptul că versetul conţine anumite sfaturi practice şi pastorale. Autorul, care se adresa, bineînţeles, creştinilor din primul secol, a încadrat cântarea imnelor de laudă în domeniul bucuriei duhovniceşti şi a credinţei creştine practicate[331]. Aşadar, este clar că, în Biserica primară noţiunile de „ψαλμός" şi „ψάλλειν" nu aminteau neapărat de psalmii davidici şi de modul specific de a-i cânta. Pe baza acestor temeiuri biblice, autonomia imnologică a psalmilor creştini va deveni cu siguranţă mai clară.

I.3.2. Imnos - „Ύμνος"

Spre deosebire de noţiunea „psalm", semnificaţia termenului „imn" a cunoscut de-a lungul literaturii creştine, o interpretare unitară şi consecventă. În pofida istoriei comune a imnului, care apare adesea alături de „psalmi" şi „ode"= cântări duhovniceşti" el a rămas întotdeauna strâns legat de imnografia creştină.

I.3.2.1. Aspecte etimologice şi literare

În primul rând este caracteristic faptul că noţiunea de imn nu trebuie să fie confundată cu cea de „psalm" cu toa-

---

tutiones Apostolorum VI 30, 2 şi VIII 42,1, care se referă la slujbele pentru cei morţi; a se vedea de asemenea *Joh. Quasten*, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzică şi Cântare în cultele antice păgâne şi în timpul creştin primar), Münster 1930, pag. 230-231: „Cântarea psalmilor şi a imnelor la slujbele creştine de pomenire a morţilor."

[331] A se vedea alte expuneri şi observaţii la *P. Andriopoulos*, Η επιστολή του Ιακώβου στην ιστορία και θεολογία της Καινής Διαθήκης (=Epistola lui Iacob în cadrul istoriei şi teologiei Noului Testament), Atena 1990, pag. 47.

te că provine ca şi psalmii de la acelaşi verb ψάλλειν, acesta fiind folosit ca şi în cazul imnelor, încă din perioda primară creştină.[332]

În ceea ce priveşte semnificaţia etimologică a cuvântului „imn" şi a verbului „ὑμνῶ", în comparaţie cu noţiunile de „psalm" respectiv „ψάλλω", se pot remarca următoarele: În timp ce prin noţiunea „psallein" ψάλλειν este desemnat în principal cântarea, verbul „ὑμνεῖν" are o dimensiune spirituală mai extinsă, incluzând şi doxologia. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, care a făcut o deosebire strictă şi radicală între cei doi termenii religioşi - cultici „psalm" şi „imn", psalmul slujeşte înălţării sufletului omenesc,[333] în timp ce imnul, în calitate de cântare neîncetată a îngerilor, aparţine sferelor divine".[334] Bineînţeles că trebuie, în contextul de mai sus, să accentuăm ideea că, acest Sfânt Părinte din secolul al IV-lea (+ 407), în interpretarea fragmentului paulinic menţionat (Coloseni 3, 16), a plecat de la psalmii davidici vechi testamentari,[335] pentru a evidenţia faptul

---

[332] A se vedea modul de expresie caracteristic al lui *M. Voutsinou-Kikilia*, Sequentiae. Συμβολή στη Λατινική Μεσαιωνική Λογοτεχνία (=Contribuţie la literatura medievală latină), Atena 1994, pag. 14: „ο Άγιος Αυγουστίνος διηγείται κάτω από ποιες συνθήκες για πρώτη φορά ο Αμβρόσιος παρακίνησε τους πιστούς να ***ψάλουν ύμνους***" (evidenţierea textului este facută de autorul studiului de faţă.)

[333] A se vedea *Ioan Gură de Aur*, Ad Colossenses homiliae 9,2: P.G. 62, 362: „Ἐπειδὴ ἡ ἀνάγνωσις ἔχει πόνον, καὶ πολὺ τὸ φορτικόν, οὐκ ἐφ' ἱστορίας ἤγαγεν, ἀλλ' ἐπὶ ψαλμούς, ἵνα ὁμοῦ καὶ τέρπῃς τὴν ψυχὴν ᾄδων, καὶ ὑποκλέπτῃς τὸν πόνον."

[334] *Ioan Gură de Aur*, idem: P.G. 62, 262 şi următoarele: „Τίς ὁ ὕμνος τῶν ἄνω, τί λέγει τὰ Χερουβίμ, ἴσασιν οἱ πιστοί. Τί ἔλεγον οἱ ἄγγελοι κάτω; *Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ*. Διὰ τοῦτο μετὰ τὰς ψαλμῳδίας ὕμνοι, ἅτε τελειότερόν τι πρᾶγμα." A se vedea de asemenea observaţia interesantă a lui *Grigorie de Nisa*, Inscriptiones Psalmorum2,3: *ΒΕΠ* 66,43,29-32: „Τοῦτο δὲ ἐστι κατά γε τὴν ἐμὴν κρίσιν, διδασκαλία, τί χρὴ ὑπὸ τοῦ ὕμνου γινώσκειν. Μανθάνομεν γὰρ ὅτι ὁ ὑψηλὸς βίος καὶ τὸ τὰ ἄνω φρονεῖν καὶ ἐκ τῶν οὐρανῶν τε καὶ ὑπερκειμένων νοημάτων ἔχειν τὸ ἡμέτερον ὄργανον τοῦτο ὕμνος ἐστὶ τοῦ θεοῦ"

[335] Caracteristică este afirmaţia sa parenetică referitoare la această temă: „Διδα-

că imnele care se refereau la dumnezeirea Mântuitorului, sunt considerate ca fiind mai desăvârşite şi mai dumnezeieşti. În acest sens, el vede în expresia paulină din Col. 3,16 o creştere calitativă a tuturor acestor noţiuni imnologice.[336]

Spre deosebire de relaţia dintre „imn" şi „psalm", delimitarea dintre „imn" şi „odă" nu poate fi recunoscută, în domeniul profan grecesc, în mod cu totul clar. În vechea literatura grecească apare în schimb destul de clar o nuanţare: imnul se referă aproape exclusiv la creaţiile poetice sacral-religioase[337], în timp ce despre „odă" nu se poate face în toate cazurile o astfel de afirmaţie. La acelaşi rezultat ne duce şi analizarea originilor etimologice a ambelor verbe şi anume „imno" ὑμνῶ şi „ado" ᾄδω: În vreme ce verbul ὑμνῶ exprima în perioada grecească precreştină adorarea zeilor, semizeilor şi a altor personalităţi care trebuiau slăvite[338], verbul ᾄδω se folosea, în principal, în viaţa lumească (pentru sărbători, divertisment, teatru, etc).

Dacă dorim să aşezăm comparativ, unul lângă altul, toate aceste trei noţiuni, în cadrul istoriei literare universale, vom ajunge la următoarea concluzie: În timp ce, pe de o parte, „psalmul" posedă o conotaţie iudaică puternică, „im-

---

ξον αὐτὸν (tinerilor) ᾄδειν ψαλμούς ... εὐθέως ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς τοῦ βιβλίου (διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἐντεῦθεν ἤρξατο ὁ Προφήτης, λέγων· *Μακάριος ἀνήρ* " *Ioan Gură de Aur*, idem: P.G. 62, 362.

336 În acest mod face *Ioan Gură de Aur*, ibidem: P.G. 62, 363, referire la creşterea calitativă: „Οἱ ψαλμοὶ πάντα ἔχουσιν, οἱ δὲ ὕμνοι πάλιν οὐδὲν ἀνθρώπινον· ὅταν ἐν τοῖς ψαλμοῖς μάθῃ, τότε καὶ ὕμνους εἴσεται, ἅτε θειότερον πρᾶγμα. Αἱ γὰρ ἄνω δυνάμεις ὑμνοῦσιν, οὐ ψάλλουσιν· *Οὐ γὰρ ὡραῖος ὕμνος ἐν στόματι, φησίν, ἁμαρτωλοῦ.*"

337 A se vedea expunerile referitoare la cuvântul „imn" în: *Der Kleine Pauly*, vol. 2 coloana 1268 şi următoarele, mai ales coloana 1268: Denumirea sintetică a tuturor felurilor de poezie religioasă şi cântare."

338 A se vedea pentru noţiunile „imn" şi „ode" *J. Gnilka*, Der Kolosserbrief (=Epistola către Coloseni), Freiburg 1980, pag. 201, nota 43: „... În limba greacă nu există aproape nici o diferenţă, în ceea ce priveşte uzul cuvintelor imn şi odă. Imnul este în general slăvirea zeilor, a eroilor şi a învingătorilor."

nul" şi „oda" aparţin mai degrabă contextului literar grecesc. În acest sens de mare ajutor, se dovedeşte opera filozofului religios iudeu Filon (* 20 – 15 î Hr.)[339] care în multe locuri din scrierile sale, spre deosebire de Sfântul Apostol Pavel, care folosea cele trei noţiuni mai sus menţionate,[340] a luat în consideraţie numai cei doi termeni greceşti[341]. Următoarele exemple vor încerca să elucideze asupra multitudinii combinaţiilor realizate cu termenii pe care îi studiem: „ἐν ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς" (în Flaccum, 122) „ὑμνεῖν... ᾠδή" (în De Agracultura 79 - 82) „ὑμνῆσαι... ᾠδήν„ (De Somnis 2, 268 şi următoarele) „ὑμνεῖν μετ' ᾠδῆς" (De virtutibus, 72- 75). Faptul, că nici la Filon imnul şi oda nu sunt sinonime nu constituie obiectul unei analize deosebite a studiului de faţă. Atât prepoziţia de legătură **καί**, cât şi expresia prepoziţională „(ὑμνεῖν) ***μετ' ᾠδῆς***" la Filon arată că, între cele două noţiuni există o distincţie clară (în acest caz specificitatea odei faţă de însuşirile imnului).

Bazându-ne pe această tradiţie neîntreruptă a sensului, legată de semnificaţiile termenului de „imn", tradiţie care provine dintru începuturile cultului creştin, suntem în stare ca să prezentăm mai exact această noţiune din punct de vedere literar, imnologic şi muzicologic. Una dintre principalele caracteristici ale imnelor este structura lor melodic-muzicologică, prin care acestea se deosebesc puternic de psalmi (atât davidici, cât şi genuin creştini alcătuiţi în epoca postbiblică). În vreme ce psalmii şi cântările cultice de

---

[339] Aici este folosită următoarea ediţie: *Philonis Alexandrini*, Opera Que Supersunt, edidit *Leopoldus Cohn* et *P. Wenland*, 7 vol., Berlin 1896-1930.

[340] A se vedea pe acestă temă *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Ephesser (=Epistola către Efeseni), Zürich şi altele 1982, pag. 243: „Psalmi, imne şi cântări umplute de duh, שׁר...; aici ca şi în cele trei forme verbale, se arată preferinţa lingvistică a autorului pentru triadă."

[341] A se vedea *J. Gnilka*, Der Kolosserbrief (=Epistola către Coloseni), Freiburg 1980, pag. 201, nota 43: „este caractersitc faptul că, Filon nu foloseşte o triadă – ca în Col 3, 16- , ci numai două noţiuni.'imne şi ode'. "

tipul psalmilor se disting prin modul lor de cântare rapid şi antifonic, structurat pe silabe, imnele prezintă un ritm ceva mai lent[342]. Acest mod de cântare specific imnului este desemnat în terminologia şi teoria muzicală ca „încet-repede" (ἀργοσύντομος ῥυθμός). Aici, este vorba de poezii autonome prin care se exprimau mărturisiri de credinţă şi care au un conţinut legat de Persoana Mântuitorului, de Sfânta Treime sau de planul de mântuire al omului. Aceste imne erau cântate în mod sărbătoresc la serviciile divine, neavând un text împărţit şi recitat în mod antifonic.

La fel ca şi specia literară psalm sau odă, nici imnul nu este conceput, în cadrul practicii liturgice creştine primare, pentru a fi însoţit de muzica instrumentală. În Biserica Veche se întâlnea un principiu foarte însemnat şi anume, deosebirea şi diferenţierea vieţii liturgice bisericeşti de manifestările rituale ale iudeilor, păgânilor sau ereticilor. "Cu toată moştenirea considerabilă pe care tânăra Biserică a preluat-o de la slujbele iudaice, ea a refuzat însă să preia slujirea rituală de tip vechi-testamentar bazată pe o bogată zestre cultică. În consecinţă, tânăra creştinătate s-a văzut nevoită să ia o poziţie fermă, datorită faptului că muzica de atunci stătea în legătură strânsă cu cultul păgân„.[343] Creştinismul, cu toate ca era autonom şi independent s-a născut

---

[342] Acest ritm este descris în mod potrivit astfel: „imnele erau cântate pe melodii de tip monosilabic până la cântări în care două sau trei grupuri de note puteau fi cântate pe o silabă de text..." *E. Wellesz*, A Hystory of a byzantine Music and Hymnography (=Istoria muzicii şi imnografiei bizantine), Oxford ²1961, pag. 40).

[343] Prin aceste cuvinte clare, descrie *Joh. Quasten*, Musik und Gesang in den kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (=Muzica şi cântarea în cultele păgâne din antichitate şi din timpul creştin primar), Münster 1930, pag. 1, poziţia bisericilor creştine timpurii faţă de folosirea liturgică a instrumentelor. Unele texte, pe care el le citează la pag. 103 şi următoarele şi care pretind că ar face referire la întrebuinţarea instrumentelor, în mod excepţional, nu au un sens clar – ar putea sa fie interpretate spiritual – însă cu toate acestea, confirmă poziţia Bisericii Vechi.

însă în sânul iudaismului, iar primii creştini au fost iudei. Astfel, au fost preluate numeroase elemente iudaice care, însă, nu au prejudiciat în vreun fel, din punct de vedere al conţinutului, „noua religie." În pofida elementelor comune ale cultului creştin şi iudaic, nu se poate afirma că Liturghia creştină ar fi o slujbă iudaică.

De necontestat este realitatea istorică şi anume că Biserica creştină, cu toate că a preluat numeroase elemente sinagogale, a renunţat de la bun început la instrumentele muzicale precum şi la dansurile rituale.[344] Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă despre aceasta în chip categoric următoarele: „Atunci (adică la iudei) existau instrumente, prin care se cântau odele. Acum, însă, în loc de instrumente ne folosim de corp. Trebuie sa cântăm chiar şi cu ochii, nu numai cu limba, cu mâinile, cu picioarele precum şi cu auzul".[345] Atitudinea reţinută a Bisericii primare referitor la instrumentele muzicale, precum şi folosirea acestui tip de muzică de către grupările eretice[346], reiese şi din textele necanonice ale

---

[344] Formularea clară şi argumentaţia precisă a lui *D. G. Panagiotopoulos*, Θεωρία καὶ πρᾶξις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς (=Teoria şi practica muzicii bisericeşti bizantine), Atena 1947, pag. 26, sunt în acest context demne de menţionat: „Ἐφ' ὅσον ἡ νέα θρησκεία ἀνεπτύχθη κατ' ἀρχὰς εἰς αὐτὸ τὸ κέντρον τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, οἱ δὲ ἀποτελέσαντες τὰς πρώτας χριστιανικὰς ἐκκλησίας εἰς τὴν Παλαιστίνην ἦσαν Ἰουδαῖοι, πιθανώτατον εἶναι ὅτι αὐτοὶ εἰς τὰς λατρευτικάς των συνάξεις ἐχρησιμοποίουν τὴν γνώριμον εἰς αὐτοὺς ἰουδαϊκὴν μουσικήν, ἀποφεύγοντες μόνον τὰ ὄργανα καὶ τοὺς χορούς, τὰ ὁποῖα εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἀπέκλεισεν ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία."

[345] Textul original al lui *Ioan Gură de Aur*, Expositio in Psalmum 143,4: P.G. 55, 462-463, din care o parte este citat, ca o mărturie potrivită, în cartea lui *D. G. Panagiotopoulos*, Θεωρία καὶ πρᾶξις τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς (=Teoria şi practica muzicii bisericeşti bizantine), Atena 1947, pag. 26-27, nota 9: „Ἀλλὰ τότε μὲν ὄργανα ἦν, δι' ὧν τὰς ᾠδὰς ἀνέφερον· νυνὶ δὲ ἀντὶ ὀργάνων κεχρῆσθαι ἔστι τῷ σώματι. Ἔστι γὰρ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ᾄδειν, οὐ διὰ γλώττης μόνον, καὶ διὰ χειρῶν, καὶ διὰ ποδῶν, καὶ διὰ ἀκοῆς."

[346] În acest context (însă mai mult fugitiv) ar trebui menţionată informaţia interesantă a lui *P. F. Brandschaw*, Gottesdienst: IV Alte Kirche (Liturghia: IV Biserica Veche), TRE, Bd. 14, Berlin – New York 1985, pag. 41, care se referă la alcă-

creştinismului străvechi. Un exemplu în acest sens există în actele apocrife ale Sfântului Toma (6f.), care împreună cu Evanghelia după Toma „a fost probabil folosită sau chiar alcătuită de către manihei."[347] În această scriere este vorba despre o cântare de nuntă, pe care Toma ar fi „intonat-o în în acompaniamentul unui instrument cu coarde" [348].

Faptul că anumite elemente cultice provenite de la sinagoga iudaică, atât de la comunităţile israelite, cât şi de la cele ale iudeilor din diaspora,[349] s-au păstrat în slujbele creştine, reprezintă un indiciu extern al continuităţii relative a Vechiului Legământ în cadrul celui Nou. În creştinism, toate aceste elemente au primit însă o altă semnificaţie, de natură duhovnicească, rămânând „iudaice" doar cu numele. Influenţa cultului iudaic asupra vieţii liturgice creştine prezintă doar un caracter morfologic[350]. Vechile noţiuni s-au

---

tuirea de noi cântări (eretice), accentuând nevoia Bisericii de a le delimita pe acestea de cântările canonice, acceptate: „Ereticii folosesc des imne pentru răspândirea învăţăturilor greşite, iar aceasta a avut ca urmare faptul că textele necanonice au fost privite cu reticenţă în timp ce psalmii canonici au fost preferaţi."

[347] Astfel la *E. Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. vol. Evangelien (=Apocrife nou-testamentare în traducere germană), editat de *W. Schneemelcher*, Tübingen ³1959, pag. 200.

[348] A se vedea şi *G. Delling*, Ὕμνος, în: *ThWNT*, vol. 8, 506.

[349] Despre fiinţa sinagogii iudaice – în special din diaspora – şi contribuţia sa la răspândirea creştinismului a se vedea studiul lui *Joh. L. Galanis*, Η συμβολή των συναγωγών της ιουδαϊκής διασποράς στη διάδοση του Χριστιανισμού στον εθνικό κόσμο (=Contribuţia sinagogilor diasporei iudaice la răspândirea creştinismului în lumea păgână), în: *Aristoteles-Universität Thessaloniki* (editor), ΚΑΙΡΟΣ. Festschrift für (=Ediţie omagială) Prof. *D. A. Doikos*, (ΕΕΘΣΘ, Neue Reihe, vol. 4), Tesalonic 1994, pag. 125-148.

[350] A se vedea pe această temă articolul important al lui *E. D. Theodorou*, Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη καὶ Ἰουδαϊκὰ λατρευτικὰ στοιχεῖα ἐν τῇ Χριστιανικῇ λατρείᾳ (= Vechiul Testament şi elementul cultic iudaic în cadrul liturghiei creştine), în: *Aristoteles-Universität Thessaloniki* (editor), ΚΑΙΡΟΣ. (=Ediţie omagială) pentru Prof. *D. A. Doikos*, (ΕΕΘΣΘ, Neue Reihe, vol. 4), Tesalonic 1994, pag. 619-628; „... αἱ ἐπιδράσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς Λατρείας ἐπὶ τὴν Χριστιανικὴν Λατρείαν εἶναι ... εἰδολογικαὶ ἢ μορφολογικαί,

menținut mai departe, fără însă a-și păstra și conținutul inițial; acestea au primit o nouă semnificație de proveniență creștină. De aceea, vechile noțiuni au rămas doar în calitate de tipuri sau simboluri ale noii realități duhovnicești. Ca urmare, întâlnim chiar și azi în textele imnografice ortodoxe diferite mențiuni a mai multor instrumente cultice precum tobe, țitere sau lire; dar toate acestea apar acum ca având o semnificație și ca exprimând o realitate nouă și duhovnicească. Sfântul Atanasie a reliefat aceasta interpretare duhovnicească a noțiunilor de mai sus, care desemnează instrumente muzicale, într-un mod deosebit, zicând: „Καὶ γὰρ τὸ αἰνεῖν τὸν Θεὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις καὶ κιθάρᾳ καὶ δεκαχόρδῳ ψαλτηρίῳ, σύμβολον πάλιν ἦν καὶ σημαντικὸν τοῦ συγκεῖσθαι μὲν νομίμως τὰ μέλη τοῦ σώματος ὡς χορδάς, τοὺς δὲ λογισμοὺς τῆς ψυχῆς ὡς κύμβαλα γίνεσθαι, καὶ λοιπὸν τῇ ἠχῇ καὶ τῷ νεύματι τοῦ πνεύματος ταῦτα πάντα κινεῖσθαι καὶ ζῆν"[351]. Tot în acest spirit exegetic a tâlcuit noțiunile de mai sus și Sfântul Ioan Gură de Aur, care a mers chiar mai departe cu interpretarea lor duhovnicească, astfel încât expunerile sale pot părea celor neinițiați uneori exagerate. În opinia sa, Biserica primară a exclus din cadrul Liturghiei instrumentele din vremurile de odinioară, înlocuindu-le cu trupul uman, în sensul că: „Dacă oricare membru al corpului omenesc face ceea ce lui Dumnezeu aduce slavă și laudă, (...) dacă auzul este pregătit (corespunzător) să recepteze psalmi și cântări duhovnicești (...), atunci membrele trupului să intoneze, precum lirele și țiterele - o nouă cântare (καινὴν ᾠδήν) nu prin cuvinte, ci prin fapte (πραγμάτων)"[352].

ἀφορῶσαι εἰς πολλὰ ἐξωτερικὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα ταύτης..."

[351] *Atanasie cel Mare*, Epistola ad Marcellium de interpretatione Psalmorum 29: *BEП* 32, 27.

[352] *Sfântul Ioan Gură de Aur*, Expositio in Psalmum 143, 4: P.G. 55, 462-463: „Ὅταν γὰρ ἕκαστον τούτων ταῦτα πράττῃ, ἃ τῷ Θεῷ φέρει δόξαν καὶ αἶνον ... ὅταν

I.3.2.2. În domeniul creştin

Faptul că în vechea literatură bisericească, patristică întâlnim mereu alături termenii de „psalm" şi „imn" [353] înseamnă că aceşti termeni sunt de sine stătători şi inconfundabili[354]. Enumerarea acestora în Efeseni 5, 18 - 19 prin folosirea prepoziţiei de legătură καί = „şi" (ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις) reprezintă un indiciu clar că aici nu avem de-a face, în nici un caz, cu două noţiuni sinonime. Este un fapt dovedit şi incontestabil că „... încă în Biserica primară, imnele erau cântate şi constituiau alături de psalmi o parte componentă a cultului dumnezeiesc ..."[355].

De necontestat este şi faptul că prin denumirea de „imn" erau şi sunt desemnate acele cântări care se referă direct la nucleul doctrinei creştine; adică la Sfânta Treime sau la Persoana Lui Iisus Hristos. În consecinţă, termenul de „imn" semnifică inclusiv în cadrul creştinismului primar, un text poetic cu conţinut hristologic şi doxologic[356]. Este vorba

---

πρὸς ψαλμῶν καὶ πνευματικῶν ἀκουσμάτων ὑποδοχὴν ὦσιν αἱ ἀκοαὶ παρεσκευασμέναι ... γίνεται ψαλτήριον καὶ κιθάρα τοῦ σώματος τὰ μέλη, καὶ ᾄδει καινὴν ᾠδήν, οὐ τὴν διὰ ῥημάτων, ἀλλὰ τὴν διὰ πραγμάτων."

[353] Folositoare în acest context este mărturia *Fericitului Augustin*, Confessiones 9, 7: P.L. 32, 770: „Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum moren orientalium patrium, ne populusmoemoris toediocontabesceret, institutum est." (A se vedea de asemnea *BKV* 18, editat de *A. Hoffmann*, Kempten und München 1914, pag. 198.)

[354] Afirmaţia nesusţinută de o argumentare concretă lui *G. Delling*, Ὕμνος, in: *ThWNT*, vol. 8, pag. 502, „Faptul că ψαλμός şi ὕμνος s-ar referi la specii literare deosebite, nu este evident", nu mai poate fi valabilă. Argumentul lui *H. Schlier*, care depinde de cel precedent, nu poate susţine părerea mai sus menţionată a lui G. Delling, ᾠδή, în: ibidem, vol. 1, pag. 64: „În Noul Testament este, de asemenea, între ᾠδή, ψαλμός, ὕμνος puţin diferenţiat. ...„ Chiar dacă nu există nici o diferenţiere literală, ea este ilustrată pe baza contextului şi a comparaţiei speciilor literare în cadrul mediului literar al Noului Testament.

[355] *Chr. Hannick*, Hymnen: II. Orthodoxe Kirche (=Imne II, Biserica Ortodoxă), *TRE vol.* 15, Berlin şi altele 1985, pag. 762.

[356] A se vedea spre exemplu, *Joh. Kroll*, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria (=Imnodica creştină până la Clement din Alexandria), Königsberg 1921, pag. 10: „Stilul festiv, mai înalt, este ceea ce caracterizează imnul, un

chiar de o cântare rânduită pe un text poetic alcătuit liber[357] Spre deosebire de „psalm" noţiunea de „imn" nu trebuia neapărat să se bazeze, precum odele şi psalmii biblici, pe o temelie biblică vechi-testamentară"[358]. Un exemplu caracteristic pentru epoca primară a părinţilor apostolici este reprezentat de un citat din opera Sfântului Iustin Martirul (+ cca. 165), pentru care cuvântul „imn" posedă o clară conotaţie hristologico – doxologică. În Apologia sa a scris că, „creştinii Îi mulţumesc lui Dumnezeu prin cuvinte de rugăciune (πομπάς) şi prin înălţarea de imne (ὕμνους) pentru că ne-a creat şi se îngrijeşte pentru de cele necesare pentru bunăstarea noastră ..."[359]. Din întregul context al acestui fragment al Apologiei se poate deduce în mod indirect elementul nou, creştin al acestei noţiuni. După cum afirmă G. Delling (Ὕμνος, *Th WNT* vol. 8, p. 505) aici, este vorba de o folosire exclusiv în afara Vechiului Testament a termenului „imn" („O utilizare a termenului ὕμνος se întâlneşte numai la Sfântul Iustin Martirul –„Apologia" 13, 2").

Faptul că imnul se referă în mod nemijlocit la esenţa creştinismului ne atrage atenţia asupra caracterului său de „Mărturisire de credinţă". În acest sens, Sfântul Grigore de

stil care este potrivit pentru conţinutul cuvintelor. Imnul este în primul rând laudă, o cântare de slavă lui Dumnezeu."

[357] În importantul său comentar, *E. Lohse*, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (=Epistola către Coloseni şi cea către Filimon), Göttingen [14]1968, pag. 216, face referiri biblice la specia „imn": „ὕμνος este cântarea de laudă festivă (LXX Jes. 42, 10; 1 Makk 13,51; F. A. 16,25; Evr. 2,12)... ." Această expunere este preluată aproape cuvânt cu cuvânt de către *F. Mußner*, Der Brief an die Epheser, (ÖTK 10), Würzburg 1982, pag. 149.

[358] A se vedea expunerile lui *O. N. Tolika*, Επίτομο εγκυκλοπαιδικό λεξικό της Βυζαντινής Μουσικής της ανά τον κόσμο Ελληνορθόδοξης Εκκλησίας, Atena 1993, pag. 396: „Ο ύμνος διακρίνεται από τον ψαλμό στο ότι στηρίζεται σε ποιητικό κείμενο, γραμμένο ειδικά για συγκεκριμένη περίπτωση, χωρίς να είναι παρμένο από την Αγία Γραφή."

[359] *Iustin*, Apologia I, 13,2: *ΒΕΠ* 3, 167: „... ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι και τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων ..."

Nyssa a precizat foarte bine următoarele: „Imnul este o preaslăvire a lui Dumnezeu, pentru bunătățile prezente pe care le avem."[360] Această mărturie patristică, dovedeşte conotația pur creştină a termenului, pe care acesta a primit-o în decursul primelor secole creştine. Imnul creştin are ca centru de greutate elemente de bază ale credinței, pe care le evidențiază într-un mod poetic, prin cuvinte de laudă, mulțumire sau prin doxologie.[361] Aşadar, se poate afirma fără şovăială „că imnul din perioada primară a fost, de fapt, o mărturisire. Mărturisirea presupune în primul rând slăvirea lui Dumnezeu, punerea publică în slujba celui Preaslăvit".[362]

Din epoca primară creştină se păstrează o mulțime de mărturii scrise, care arată productivitatea considerabilă de imne a acelui timp. Foarte pe scurt se va face referire aici la poezia profan – religioasă (λογία ποίησις) care, în comparație cu lirica liturgică, nu era destinată cultului şi avea ca scop, în afară de slăvirea lui Dumnezeu, binele şi educarea credincioşilor. [363] Un exemplu remarcabil din aceasta perioadă este un imn al scriitorului bisericesc Clement din Alexandria (+215) conceput într-o formă poetică la sfârşitul operei sale întitulate „Pedagogul". În acest imn discipolii săi, Îl slăvesc în cor pe „ἡγήτορα Χριστόν" („Cârmuitorul

[360] *Grigorie de Nissa*, Inscriptiones Psalmorum 2,3: *BEΠ* 66, 42,6-7.
[361] Acest caracter, de slăvire şi mulțumire, al imnelor este evidențiat de către Calvin în comentarul său la Epistola către Efeseni (*Joannis Calvini*, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, editat de *A. Tholuck*, vol. II, Halle [2] 1834, pag. 61: „hymnos, psalmos, laudes Dei, gratiarum actions." A se vedea de asemenea pag. 159 „Hymnus proprie sit laudis canticum, sive assa voce, sive alite canatur.")
[362] *G. Schille*, Frühchristliche Hymnen (=Imne creştine primare), Berlin 1965, pag. 20.
[363] A se vedea *P. K. Christou*, Θεολογικὰ μελετήματα, vol. 1: Ὑμνογραφικά, Tesalonic 1981, pag. 39: „Ἡ λογία θρησκευτικὴ ποίησις δὲν προορίζεται διὰ τὴν συλλογικὴν λατρείαν· ἐκφράζει τὰ προσωπικὰ συναισθήματα τοῦ συνθέτου ἐνώπιον τοῦ θείου καὶ ἐκτὸς τῆς δοξολογήσεως αὐτοῦ ἐπιδιώκει ἐπίσης τὴν τέρψιν καὶ διδασκαλίαν τοῦ ἀναγνώστου ἢ ἀκροατοῦ."

Hristos") prin „αἴνους ἀφελεῖς, ὕμνους ἀτρεκεῖς" (smerite preaslăviri şi imne adevărate)[364].

Genul literar „Imn" prezintă, în decursul primelor secole creştine, atât în domeniul poeziei profane, cât şi în cel al poeziei bisericeşti – liturgice o continuitate evidentă. De asemenea, este neîndoielnic faptul că din totdeauna, s-au creat imne din texte, atât cu conţinut ritmic cât şi prozaic. În afara exemplului oferit mai sus de Clement Alexandrinul se poate menţiona în acest context, un alt text poetic caracteristic din secolul al IV–lea, care evidenţiază creativitatea poetică a creştinilor. Este vorba despre aşa – numitul „Prosahymnus" care se află la începutul celei de a doua cărţi a operei „De trinitate" a lui Didim cel Orb (313 – 398). Imnul înfăţişează o importantă mărturisire de credinţă legată de dogma Sfintei Treimi, accentuând homousia Sfântului Duh şi combină într-un mod remarcabil, într-o formă prozaică, elemente ritmice şi retorice.[365]

Dacă se cercetează izvoarele literare din secolul al IV - lea creştin, se pot găsi alte dovezi privitoare la existenţa noilor imne creştin – liturgice. Ele nu pot fi identificate cu psal-

---

[364] *Clement din Alexandria,* Pedagogul 3,12: *BEП 7,* 233. A se vedea de semenea textul în ediţia lui *O. Stählin,* Clement Alexandrinul. Erster Band (volumul întâi) Protrepticus und Pedagogus, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. 12 (=Scriitorii creştini greci din primele trei secole), Leipzig 1936, pag. 291-292. A se vedea de asemenea lucrarea lui *Th. Wolbergs,* Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, Bd. 1: Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums, (Beiträge zur klassischen Philologie 40), Meisenheim am Glan 1971, mai ales pag. 10 şi următoarele (=Poezia religioasă grecească a primelor secole creştine, vol. 1: Psalmii şi Imnele Gnozei şi ale creştinismului primar).

[365] Referitor la aceasta, a se vedea ediţia critică a lui *I. Seiler (editor şi traducător),* Dydimus der Blinde. De trinitate, (=Didim cel Orb. Despre Sfânta Treime), cartea a II-a, capitolele 1-7, (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 52), Meisenheim am Glan 1975. A se vedea mai ales prosahimnul de la pag. VIII şi următoarele precum şi nota interesantă: „Didim uneşte din punct de vedere stylistic Kola ritmică şi Retorica greacă (...) Această stilizare are loc deja în formulare creştine foarte timpurii, ca şi în Faptele Apostolilor (...)."

mii (care erau deja părţi componente ale Liturghiei creştine primare). Începând cu mărturiile timpului creştin primar, imnele şi-au cristalizat propriile caracteristici, spre deosebire de cele davidice precum şi de psalmii creştini. În vreme ce psalmii erau fie recitaţi în chip melodios, fie cântaţi rapid şi alternativ, în cazul imnelor (hristologice) s-a evidenţiat un mod aparte de cântare, mai îngrijit, care a generat de fapt melodii concrete (Efimni/Responsoria)[366]. În cadrul acestui context este de remarcat faptul că, în timp ce ultima parte a unor versete concrete din psalmi se repetă în mod stereotip, fapt cunoscut în imnografie sub denumirea de „Ὑπόψαλμα" (Hypopsalma), expresiile care s-au dezvoltat pentru imnele de sine-stătătoare, au fost denumite imne mai mari „Ἐφύμνια" (Efimnia)[367].

Referitor la semnificaţia noţiunii de „imn", trebuie să apelăm la un alt verset paulinic (I Cor. 14, 15) care atinge doar indirect esenţa imnului. Aici, este vorba despre imnele de preaslăvire a lui Dumnezeu care trebuie aduse *atât* cu duhul, *cât şi cu* raţiunea;[368] două forme ale cântării, care par să aibă aceeaşi valoare[369]. Verbul grecesc „ψαλῶ", folosit în

---

[366] Mai multe informaţii preţioase pentru acest secol se găsesc în lucrarea lui *St. Papadopoulos*, Πατρολογία, vol. 2: Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολή καί Δύση) (= Patrologia, volumul 2: Secolul 4 (răsărit şi apus)), Atena 1990. A se vedea în acest context pag. 169: „Ἑπομένως ἡ ψαλτική πράξη, τήν ὁποία ὁ Βασίλειος προϋποθέτει καί τήν ὁποία θεωρεῖ κρατοῦσα σέ ὅλη σχεδόν τήν Ἀνατολή, περιλαμβάνει, ἐκτός ἀπό τήν ἐμμελή ἀνάγνωση τῶν Ψαλμῶν, ὕμνους – **τροπάρια** μέ διακεκριμένο ἐφύμνιο, τό ὁποῖο φυσικά ἦταν συντομότερο τοῦ κυρίως ὕμνου."

[367] Mai multe informaţii în ceea ce priveşte trăsăturile imnografice ale acestor două noţiuni, a se vedea la *K. Nikolakopoulos*, Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie (=Terminologia imnologic-muzicală a Ortodoxiei): Ein Lexikon, *OFo* 9 (1995) 215.

[368] Textul original al acestui citat este: „ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῷ δὲ καὶ τῷ νοΐ" (1 Cor 14,15).

[369] Foarte relevante sunt în acest context observaţiile lui *O. Cullmann*, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich ein Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (=Rugăciunea în Noul Testament.

textul grecesc, nu trebuie să ne surprindă şi să ne conducă neapărat la genul liric al psalmilor. În întregul context este vorba, în general, de preaslăvirea lui Dumnezeu, care trebuie să corespundă şi aspectelor raționale. Această inteligibilitate a conținutului doxologic, care este psalmodiat prin imne, este lămurită de către Sfântul Grigore de Nissa, care îşi propune o interpretare şi explicare a versetului paulinic de mai sus: „Ὁ δὲ *ἐν ὕμνοις ψαλμὸς* εἰς ὑψηλοτέραν ἡμᾶς ἀνάγει κατάστασιν, ἣν ᾔδει καὶ ὁ θεῖος Ἀπόστολος, καθὼς πρὸς Κορινθίους φησίν, ἑαυτὸν νῦν μὲν τῷ νοΐ. Οὐκοῦν ἡ μὲν τῷ νῷ συμμιγνυμένη ψαλμῳδία τὸν προαποδοθέντα λόγον διηρμηνεύει".[370]

În citatul de mai sus, formularea „ὁ ἐν ὕμνοις ψαλμός", nu trebuie să fie privită doar în mod superficial şi confuz, ci ca o argumentație de mare ajutor. Aici, nu este vorba în nici un caz de vreun psalm davidic, ci de un imn pur creştin, care este desemnat de către Sfântul Grigorie cu termenul de „psalm". Acest lucru este lămurit şi prin adăugarea expresiei „ἐν ὕμνοις". Prin cuvântul „psalm" acest Sfânt Părinte înțelege, în general, cântarea creştină, prin aceasta fiind încă o dată confirmată dependența terminologică a psalmilor creştini de cei iudaici, iar prin adăugarea „ἐν ὕμνοις" este definită mai exact, ca aparținând de domeniul imnului. Întreaga formulare de mai sus ar putea fi redată în felul următor: „Cântarea intonată care prezintă caracteristici ale imnului" = „Cântarea bisericească ce stă sub influența imnului" = „Imnul". Fără îndoială că Sfântul Grigore de Nyssa a contribuit în mod semnificativ prin această remarcă finală la cercetarea semnificației acestei noțiuni imnografice. Prin aceasta se reliefează o altă dimensi-

---

Totodată o încercare de a da un răspuns din Noul Testament la întrebările actuale), Tübingen 1994, pag. 103: „În următorul verset (1 Cor. 14,15) aşează el ambele forme ale rugăciunii în mod legitim una lângă alta."

[370] *Grigorie de Nissa*, Inscriptiones Psalmorum 2,3: *ΒΕΠ* 66,43,19-21.

une importantă a imnului, în calitate de cântare de laudă, şi element cultic al Bisericii Vechi: inteligibilitatea conţinutului imnului.

În acest loc merită menţionat un citat interesant din scrierile Sfântului Ioan Hrisostom, care a reuşit să cuprindă într-o singură formulare diferitele aspecte ale noţiunii: „... συμφώνως ἅπαντες ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος, ὕμνους εἰς τὸν τῶν ὅλων ᾄδουσι Θεόν, γεραίροντές τε αὐτόν ..."[371]. În mijlocul acestui citat, având în vedere contextul, este reliefat în primul rând caracterul creştin al imnelor din perioada primară, care în calitate de cântări doxologice erau îndreptate către Dumnezeu. Nu mai este vorba de imne vechi-testamentare, ci de noi creaţii poetice, care erau destinate în mod neîndoielnic uzului liturgic. Sfântul Ioan Hrisostomul exprimă prin formularea de mai sus dimensiunea duhovnicească a imnelor, în cântarea cărora întreaga comunitate, unificată spiritual, se roagă, ca şi cu o gură, lui Dumnezeu prin aceasta imnul creând un cadru duhovnicesc – liturgic corespunzător rugăciunii. În acest sens, trebuie scoasă neapărat în evidenţă cântarea vocală unisonă a muzicii din Biserica primară. Astfel, prim imne „întreaga fiinţă omenească se (ridică) în atmosfera liturgică de recunoştinţă şi doxologie, dăruindu-se pe sine lui Dumnezeu".[372]

Recapitulând acest capitol, trebuie menţionat mai întâi faptul că, noţiunea paulină de „imn" prezintă caracteristici clare, original creştine. Întregul conţinut imnologic[373] care ne-a fost transmis în Noul Testament, este o mărturie de necontestat în acest sens. Bineînţeles că toate aceste cântări bi-

---

[371] *Ioan Gură de Aur*, Omilia 68 la Matei, P.G. 58, 644.

[372] *K. Nikolakopoulos*, Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik (=Fiinţa şi funcţia muzicii bizantine), *Hermeneia* 8 (1992) 146.

[373] A se vedea şi *F. Hahn*, Der urchristliche Gottesdienst (=Liturghia creştină primară), Stuttgart, 1970 pag. 67 şi următoarele şi 77.

blice şi versuri de slavă[374] aparţin categoriei paulinice a imnelor, deşi aici ar fi trebuit incluse şi alte cântări, care n-au mai putut fi cuprinse în tradiţia scrisă, fiind pierdute.

I.3.3. Odele duhovniceşti - *Πνευματική ᾠδή*

Cu toate că „oda" a constituit o parte integrantă în tradiţia iudaică, ea a fost folosită şi în literatura antică grecească profană. În viaţa cultică creştină ea a primit însă o nouă formă. Noţiunii de „odă" care desemna în vechime doar forma literar – imnică a cântărilor, creştinii i-au dat un nou conţinut. Numeroase izvoare dovedesc faptul că odele creştine erau prezente în slujbele Bisericii primare. Nu numai Sfântul Pavel, ci şi alţi aghiografi neo – testamentari şi vechi scriitori creştini, un exemplu impresionant fiind dat de către Evanghelistul Ioan în Apocalisa sa, ne dau dovezi vii în acest sens.[375]

I.3.3.1. Aspecte etimologice şi literare

Substantivul „Odă", care provine de la verbul „ᾄδω" (a cânta), semnifică în primul rând orice cântec, în principal în domeniul profan (şi pe urmă în cel religios). În greaca veche putea fi întâlnit în domeniul profan şi denumirea „ᾆσμα" ca sinonim al cuvântului „ ᾠδή"; cu timpul termenul „ ᾠδή" a primit un caracter spiritual, delimitându-se

---

[374] A se vedea *Joh. Kayser*, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen (=Contribuţii la istoria şi explicarea celor mai vechi imne bisericeşti), Paderborn ²1881, pag. 18.

[375] A se vedea pe această temă observaţia lui *E. Fr. von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în Creştinătatea veche. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 136-137: „... Ode şi imne par a fi deja destul de timpuriu compuse pentru Hristos, fiind folosite chiar în cadrul liturghiei. Pentru aceasta avem un exemplu în ᾠδὴ καινὴ pentru mielul din Apocalipsă (5,9,10) (...) Prin denumirea de ᾠδὴ καινὴ prima cântare de laudă pare a fi desemnată drept cântare creştină."

astfel de „ ᾆσμα". În cadrul libertății de compoziție a cântărilor creştine primare[376], pe lângă psalmii creştini şi imnele liturgice, creştinii talentați, au creat după un anumit model precreştin, alte cântări, odele, care în cadrul cultului Bisericii Vechi au fost puse în legătură cu aşa numita „psalmodie spirituală".

În contextul filologic primar, în care termenul „odă", după cum s-a arătat, era folosit ca termen general pentru noțiunea de cântare, se referă în mod special la poezia lirică.[377] Cu timpul oda a fost preluată şi în domeniul religios. Prin aceasta ea a primit un caracter de laudă prin care Dumnezeu şi faptele Sale iubitoare de oameni erau preamărite.[378]

În acest timp, în poezia profană, specia literară a odei era încă puternic prezentă. Se poate face referire în acest sens, la uzul verbal vechi grecesc, elenistic şi roman din domeniul liricii vechi şi al teatrului. Bineînțeles că „Psalmul" reprezintă un termen specific biblic, în timp ce „Imnul" şi „Oda" provin din contextul şi cultura grecească.[379] După în-

---

[376] A se vedea *Joh. Karavidopoulos*, „Εἰκὼν Θεοῦ" καὶ „κατ' εἰκόνα" Θεοῦ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ (=„Chipul lui dumnezeu" şi „după Chipul lui Dumnezeu" la Apostolul Pavel), Tesalonic 1964, pag. 50-51: „... εἶναι γνωστὸν ὅτι ἡ πρώτη χριστιανικὴ Κοινότης συνέθετεν ἐλευθέρως ὕμνους καὶ προσευχὰς διὰ τὰς λειτουργικὰς της συνάξεις..."

[377] Spre exemplu *P. K. Christou*, Θεολογικὰ μελετήματα, vol. 1: Ὑμνογραφικά (= Studii teologice, vol. 1: teme imnografice), Tesalonic 1981, pag. 20: „ᾠδὴ δὲ ἐσήμαινε πᾶν εἶδος ᾄσματος, ἀλλ' ἰδίως ἀνεφέρετο εἰς τὴν λυρικὴν ποίησιν."

[378] *E. Lohse*, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (=Epistola către Coloseni şi către Filimon), Göttingen [14]1986, pag. 206: „...ᾠδὴ cântarea în care sunt preamărite faptele lui Dumnezeu (Apoc. 5, 9; 14, 3; 15, 3)." A se vedea asemănarea surprinzătoare cu citatul lui *F. Mußner*, Der Brief an die Epheser (=Epistola către Efeseni), (ÖTK 10), Würzburg 1982, pag. 149: „Cântări' sunt poate acele cântece, cu care sunt slăvite în mod deosebit faptele mântuitoare şi biruitoare ale lui Dumnezeu." A se vedea deasemenea şi (Apoc. 5, 9; 14, 3; 15, 3).

[379] A se vedea despre aceasta *J. Gnilka*, Der Kolosserbrief (=Epistola către Coloseni), Freiburg 1980, pag. 201: „Bineînțeles că psalmul este o noțiune biblică prin excelență, în timp ce imnul şi oda sunt cunoscute grecilor."

țelegerea grecească insă, imnul și oda nu pot fi folosite ca fiind identice. Acest lucru își pretinde valabilitatea atât după vechea cât și după noua uzanță a limbii grecești.[380] Denumirile însăși sunt indicii directe a structurii melodiei transmise, a textelor respective. Diferența clară între cele două specii literare, imn și odă, se poate recunoaște și pe baza desei combinații a noțiunilor (spre exemplu ᾠδὴ τῶν ψαλμῶν[381]), care este folosită ca titlu al diferitelor grupe de texte. Prin aceasta se poate vedea atât importanța etimologică cât și cea semantică, precum și funcția odei în cadrul modalității de cântare.[382]

Conform acestei semnificații, noțiunile de odă și psalm nu pot fi confundate una cu alta. Cântarea de laudă (ᾠδή), care era de altfel, obișnuită în tradiția iudaică, nu reprezintă o cântare psalmică propriu-zisă. Este vorba de o diferențiere, care, după cum va arăta citatul următor, a fost, atât în Vechiul Testament cât și în Biserica primară, făcută în mod conștient. Justin Martirul și Filosoful (+165) se referă la cele două specii literare, prin preluarea unui text din profetul Amos (5,18-6,7): „ἀπόστησον ἀπ᾽ ἐμοῦ πλῆθος ᾠδῶν σου καὶ ψαλμῶν"[383].

[380] Dintr-o mărturie contemporană a secolului nostru, reiese în mod clar o diferențiere a odei față de imn: „Μητροπολίτου Πενταπόλεως *Νεκταρίου*, Θεοτοκάριον, ἤτοι Ὠιδαὶ καὶ Ὕμνοι πρὸς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον καὶ Ἀειπάρθενον Μαρίαν (=Mitropolitul Nectarie al Pentapolei, teotokarion, adică ode și imne aduse Sfintei Fecioare și Nascătoarei de Dumnezeu), Atena [2]1907: „Ὅθεν γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι ἔγραψα 103 ᾠδάς, 30 ὕμνους καὶ 11 Κανόνας" (=Vă împărtășesc faptul că am compus 103 ode, 30 imne și 11 kanoane): citatul la *A. G. Chaldaiakis*, Δύο χειρόγραφα τοῦ Θεοτοκαρίου τοῦ Ἁγίου Νεκταρίου (=Două manuscrise a acatistului teotokarion a sfântului Nectarie), *Θεολογία* 65 (1994) 387.

[381] A se vedea importantele expuneri ale Sfântului *Vasile cel Mare*, Homiliae super Psalmos 29,1: P.G. 29, 305 und *BEΠ* 52,54.

[382] Aici pot fi menționate expunerile lui *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Ephesser (=Epistola către Efeseni), Zürich și altele 1982, pag. 243, Nota 603: „...ᾠδαί sunt la greci, cântări de toate tipurile, in LXX de obicei tradus prin ᾠδή hebr în titlurile psalmilor adesea împreună cu ψαλμός (cântarea unui psalm)."

[383] *Justin*, Dialogul 22,3; *BEΠ* 3, 227.

Claritatea propoziției, (sintaxta paratactică cu cuvântul de legătură „καί") precum și întregul context, trimit la doi termeni originali creștini, care nu pot fi identificați unul cu altul. Existența speciei poetice „odă", independentă de psalm, poate fi urmărită începând o dată cu apariția comunității creștine. Demn de luat în seamă, este și faptul că în jurul anului 200 d. Hr., timp din care provine cea mai veche mențiune despre folosirea liturgică a psalmilor lui David în Biserica creștină – nu există nici o altă sursă referitore la o pretinsă folosire mai timpurie a psalmilor –[384], termenul „odă" nu a fost folosit ca echivalent pentru noțiunea de psalm. O dovadă de necontestat se găsește în cărțile apocrife, păstrate fragmentar, numite Actele lui Pavel, care după W. Schneemelcher, au fost scrise în perioada cuprinsă între 185-195.[385] În legătură cu descrierea săvârșirii Euharistiei, s-a păstrat următoarea expresie: „ὑπὸ αὐτῶν ψαλμῶν τε Δαυὶδ καὶ ᾠδῶν (=printre cântarea psalmilor lui David și

[384] A se vedea referitor la acest context important *P. K. Christou*, Θεολογικὰ μελετήματα, vol. 1: Ὑμνογραφικά (=Studii teologice, vol. 1: teme imnografice), Tesalonic 1981, pag. 45, care reușește, în ceea ce privește primele două secole creștine, să articuleze în mod hotărât acest fapt,: „... μένει ἓν κενὸν 150 περίπου ἐτῶν, κατὰ τὸ ὁποῖον δὲν εἴμεθα βέβαιοι περὶ τοῦ ὅτι ἐψάλλοντο βιβλικοὶ ψαλμοὶ κατὰ τὰς χριστιανικὰς συναθροίσεις. Ἡ σιωπὴ τῶν πηγῶν εὐνοεῖ τὴν ἀρνητικὴν ἄποψιν τοῦ ζητήματος." Un fapt demn de luat în serios, este spre exemplu, tăcerea pe care Justin Martirul și Filosoful o păstrează în scrierile sale, referitor la o eventuală folosire a psalmilor vechi - testamentari în cultul creștin primar. Cu toate că acest martor vechi descrie în mod exhaustiv modul de desfășurare a sfintei Euharistii, nu face, în cadrul acestor expuneri (κοινὰς εὐχάς, εὐχαριστίαν, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, συγγράμματα τῶν προφητῶν), nici o referire la psalmii lui David. (A se vedea Apologia I, 65, 67: *ΒΕΠ* 3, 197 și următoarele.)

[385] Aprecierea concretă a lui *W. Schneemelcher*, Paulusakten (=Actele lui Pavel), în: *E. Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, II. vol.: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, hrsg. von *W. Schneemelcher*, 1971, S. 241. (=Apocrifele nou-testamentare în traducere germană, II vol.: Texte apostolice, apocalipse și alte texte înrudite, editat de *W. Schneemelcher*), Tübingen [4]1971, pag. 241.

a cântărilor)".[386] Deosebirea dintre ode și psalmii davidici, este în acest loc cu atât mai evidentă, cu cât cuvintele de legătură clasic grecești „τε ... καί" se referă la două elemente ale propoziției. Conform citatului de mai sus, odele erau, în uzul liturgic din acest timp primar, o categorie independentă, pe lângă psalmii davidici.

Pe baza surselor existente, se poate constata că, noile ode creștine,[387] spre deosebire de psalmi și imne, se caracterizau printr-un proces de formare literară mai liber. Din punct de vedere al conținutului, acestea nu s-au limitat la formulări hristologice sau trinitare clar definite, ci avea chiar un caracter didactic sau parenetic.[388] Cu alte cuvinte, ele stăteau în strânsă legătură cu un spirit nou, inovativ și impunător. Caracteristic pentru aceasta este denumirea generală a acestei specii literare, care, fără a neglija contextul ei din cadrul lexicului cultic iudaic și a practicii cultice iudaice, evidențiază caracterul dinamic al improvizării, apropiat de muzica profană. Ca urmare, odei îi este atribuită acea însușire deosebită, de a unifica în cel mai impresionant mod, melodia menismatică cu cuvântul.[389]

---

[386] Textul citat din Actele lui Pavel se găsește la pagina 7 a papirusului grecesc al bibliotecii universitare și de stat din Hamburg (PH), care provine aproximativ din anul 300. A se vedea mai departe C. *Schmidt*, Πράξεις Παύλου, Acta Pauli după papirusul bibliotecii universitare și de stat din Hamburg, editată cu conlucrarea lui *W. Schubart*, Hamburg 1936, pag. 50 și următoarele.

[387] A se vedea expunerile lui *E. Fr. Von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901, S. 183. (=Rugăciunea în creștinătatea veche. O analiză istorică, Leipzig 1901, pag. 183).

[388] În mod caracteristic scria Calvin în comentariul său la Epistola către Coloseni: *Joannis Calvini*, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, editat de *A. Tholuck*, vol. II, Halle [2]1834, pag. 159: „Oda non laudes tantum contineat, sed paraeneses at alia argumenta."

[389] Părintele bisericesc *Grigorie de Nysa*, Inscriptiones Psalmorum 2,3; *BEΠ* 66,42,4-5 definește specia literară a odei astfel: „...ᾠδὴ δὲ ἡ διὰ στόματος γινομένη τοῦ μέλους μετὰ τῶν ῥημάτων ἐκφώνησις." Aici avem, bineînțeles, încă un indiciu în ceea ce privește muzica vocală, fără acompanierea instrumentelor, a Bisericii Vechi, vocea omenească produsă prin intermediul gurii fiind considera-

Toate aceste caracteristici ale speciei „Odă", pot fi confirmate pe baza odelor iudaic – biblice sau iudaic – creştine, cât şi în comparaţie cu „cântările de laudă" din Qumran. Reprezentative sunt, spre exemplu, în acest context, cele 42 de ode ale lui Solom[390], care proveneau fără îndoială din mediul iudaic-creştin, şi care dau dovadă de influenţe clare vechi-testamentare. Odele lui Solomon, în calitate de produs al lumii creştine primare, se încadrează, după toată probabilitatea, în spectrul teologic al modului de înţelegere paulin. Trebuie stabilite trei caracteristici ale Odelor lui Solomon, care pentru cercetarea de faţă prezintă un interes deosebit:

– structura lirică liberă a textului, care caracterizează dealtfel caracterul poetic liber al speciei;[391]

– refrenul biblic – psalmic „Alleluia", care încheie aproape toate odele şi face trimitere la funcţia[392] lor liturgică;

---

tă drept cel mai perfect şi potrivit instrument, care poate unifica armonic muzica cu textul.

[390] Asupra caracterul lor pur creştin cât şi a limbii greceşti ca limbă în care au fost redactate odele lui Solomon, a atras atenţia în mod convingător *B. Tsakonas*, Αἱ Ὠιδαὶ Σολομῶντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον - Ἑρμηνεία) (=Odele lui Solomon (Introducere – text – interpretare)), Atena 1974, (a se vedea, printre altele, pag. 9 şi următoarele; pag. 25 şi următoarele.) Pentru alte caracteristici ale odelor lui Solomon a se vedea în: *S. Ashbrook Harvey*, Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, The Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition, (=Imagistica feminină a divinităţii. Duhul Sfânt, Odele lui Solomon şi tradiţia primară siriacă) *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 111-139, mai ales pag. 122 şi următoarele şi *M. Lattke*, Die Oden Salomns in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis (=Odele lui Solomon în însemnătatea lor pentru Noul Testament şi gnoză), (Orbis Biblicus et Orientalis 25/3), vol. III, Göttingen 1986.

[391] A se vedea mai departe *Ath. P. Chastoupis*, Ὠιδαὶ Σολομῶντος (=Odele lui Solomon), *Θεολογία* 5 (1984) 321-334 mai ales pag. 330, după care odele se caracterizează prin: „...ὑψηλῆς ποιητικῆς περιγραφῆς βαθείας προσωπικῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας. "

[392] A se vedea *B. Tsakonas*, Αἱ Ὠιδαὶ Σολομῶντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον - Ἑρμηνεία) (=Odele lui Solomon (Introducere – text – interpretare)), Atena 1974, pag. 26 şi 32.

– mistica religioasă[393] a conţinutului lor, face referire la „psalmodia spirituală" şi este direct legată de această specie literară.

O altă privire asupra cântărilor de laudă necreştine, şi anume asupra celor care au fost găsite în prima peşteră de la Qumran 1QH (Hodayoth), ne ajută la o înţelegere mai profundă a ceea ce este specia literară numită „odă" şi a semnificaţiei sale pentru Apostolul Pavel. La fel ca şi odele creştine canonice şi cele apocrife (spre exemplu, Odele lui Solomon), odele din Qumran au aceeaşi structură a textului.[394] În ele „se găsesc într-o măsură mai mare referiri la psalmi şi la cărţile profetice ale Vechiului Testament, ca şi unele formule fixe."[395] Asemănarea dintre Odele lui Solomon şi cântările de laudă de la Qumran, au la bază în principal împrumuturi[396] din Vechiul respectiv Noul Testament. Evidentă este spre exemplu introducerea odelor de la Qumran „Te laud pe Tine, Doamne", care arată caracterul imnic, de prea-

---

[393] A se vedea spre exemplu, ibidem, pag. 12.

[394] În legătură cu structura acestor cântece ale comunităţii de la Qumran este foarte interesantă observaţia lui *H.-W. Kuhn*, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesus (=Aşteptarea sfârşitului şi mântuirea prezentă. Analize ale cântecelor comunităţii din Qumran cu o anexă despre eshatologie şi prezent în propovăduirea Mântuitorului Hristos.), Göttingen 1966, pag. 17, „ ... pe baza paralelismului membrorum din Hodayot, forma poetică iese clar la lumină ...".

[395] Astfel la *E. Lohse*, Die Texte aus Qumran - Hebräisch und Deutsch (=Textele de la Qumran, ediţie ebraică – germană), Darmstadt [4]1986, pag. 109.

[396] Mai mult la *B. Tsakonas*, Αἱ Ὠιδαὶ Σολομῶντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον - Ἑρμηνεία) (=Odele lui Solomon (Introducere – text – interpretare)), Atena 1974, pag. 23 şi următoarele, de asemenea indicaţia lui *J. Carmignac*, Les affinités qumranniennes de la onzieme Ode de Salomon (=Afinităţile qumraniene din al unsprezecelea Psalm al lui Solomon), *Revue de Qumran* 3 (1961-2) 71-102. Puncte tematice comune pentru aceste specii liturgice ar fi spre exemplu mulţumirea sau lauda, cum accentuează de altfel şi *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Ephesser (=Epistola către Efeseni), Zürich şi altele 1982, pag. 243: „Aducerea de mulţumire este strâns unită cu preaslăvirea deja în psalmii vechi-testamentari şi în Hodayot (cântece de laudă şi mulţumire) din Qumran."

slăvire a acestor cântece.[397] Această formă concretă de laudă a lui Dumnezeu apare în mod caracteristic, în mai multe multe locuri ale odelor şi aminteşte direct de expresia de început a slavei: „Măreşte suflete al meu pe Domnul."[398]

De un deosebit interes în acest context, este structura conţinutului scrierii Hodayot din Qumran, cântările conţinute putând fi caracterizate drept cântări doxologice sau cântări imnice de mărturisire. Referitor la categorisirea speciei conform conţinutului, H.-W. Kuhn le descrie astfel: „Aproape toate aceste cântări conţin un element al speciei literare, care poate fi cel mai bine caracterizat drept ,mărturisire soteriologică' [...] Totodată cântecele mai prezintă un element al speciei literare, care din punct de vedere al istoriei tradiţiei, stă în relaţie cu ,doxologiile judecăţii' întâlnite în Vechiul Testament."[399]

Legătura „odelor duhovniceşti" pauline cu elementul duhovnicesc-ceresc – şi de aceea cu forma sa extatică de neînţelegere – se poate deduce din comparaţie cu alte texte

---

[397] A se vedea pe această temă următoarele observaţii ale lui *H.-W. Kuhn*, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesus (=Aşteptarea sfârşitului şi mântuirea prezentă. Analize ale cântecelor comunităţii din Qumran cu o anexă despre eshatologie şi prezent în propovăduirea Mântuitorului Hristos), Göttingen 1966, pag. 30: „Dacă se pleacă mai întâi, în mod, general de la cântecele cu caracter poetic şi imnic ale comunităţii de la Qumran, atunci ele trebuie să fie puse în legătură cu lauda lui Dumnezeu, laudă despre care aceste cântări dau mereu mărturie."

[398] Pentru o expunere amănunţită, a se vedea: *F. Zeilinger*, Zum Lobpreis Seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschliessung der neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch (=Spre lauda slavei Sale. Privire asupra canticii nou-testamentare în cartea ceasurilor (Ceaslov n. tr.)), Viena-Freibug-Basel 1988, pag. 23 şi următoarele.

[399] *H.-W. Kuhn*, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesus (=Aşteptarea sfârşitului şi mântuirea prezentă. Analize ale cântecelor comunităţii din Qumran cu o anexă despre eshatologie şi prezent în propovăduirea Mântuitorului Hristos.), Göttingen 1966, pag. 17.

extrabiblice din mediul filosofic. În mod interesant confruntă Klaus Berger şi Carsten Colpe[400] citatele pauline menţionate mai sus, cu un extras corespunzător „gnostic", care provine din secolele 2-4 d. Hr. din „*Corpus Hermeticum*". În acest text, este definită mai exact noţiunea de „πνευματική ᾠδή" (cântarea de laudă tainică): Tat, fiul lui Hermes Trismegistos, îi spune tatălui său, descriind oda cerească: „aceasta trezeşte puteri în mine (...) de la tine am primit slăvirea lui Aions ...". Dintr-un alt loc reiese în mod evident conlucrarea corpului omenesc la cântarea de laudă cerească: „Tu eşti Dumnezeu, omul Tău cheamă aceasta prin foc, aer, pământ, apă, duh, prin făpturile Tale."[401]

Există mai multe mărturii din literatura biblică, dar şi din cea creştină necanonică, care prezintă caracterul de neînţelegere al odelor spirituale, adică conţinutul lor, de cele mai multe ori de necuprins. După cum s-a exemplificat mai sus din Corpus Hermeticum, odele duhovniceşti sunt văzute în această literatură, ca stând în legătură, în mod paradigmatic cu cântările de laudă cereşti. Cu aceasta apare şi elementul de ne-înţelegere, care în mod principial aparţine limbii îngerilor. O excepţie demnă de luat în seamă, care întăreşte regula, se poate constata în expunerile lui Klaus Berger şi Carsten Colpe, care comentează un text din Testamentul lui Iob (iudaic-elenistic, sec. 1 î. sau d. Hr.), referitor la cântarea de imne a îngerilor: „Limba îngerilor nu este concepută aici ca ceva de neînţeles..."[402]

---

[400]Pentrul întregul extras de text din Corpus Hermeticus, a se vedea: *K. Berger* - *C. Colpe* (editori), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (=Culegere de texte religios-istorice cu relevanţă pentru Noul Testament), (NTD, Textreihe 1), Göttingen und Zürich 1987, pag. 284 (Text Nr. 532).

[401] Foarte relevant pentru înţelegerea exactă a acestui loc este observaţia lui *K. Berger* – *C. Colpe* (editori), idem, pag. 284: „Elementele ,prin' care omul cheamă, sunt organele corpului său."

[402] Întregul extras comentat în: *K. Berger şi C. Colpe* (editori), idem, pag. 251, (Text Nr. 455).

I.3.3.2 Domeniul creştin

Nu numai mărturiile nou-testamentare variate, ci şi multele cântări extrabiblice şi necanonice creştine, precum şi diversele mărturii istorice, infirmă părerea conform căreia, în Biserica primară nu ar fi existat ode creştine noi ca elemente liturgice. Existenţa odelor şi psalmilor iudaici – vechi-testamentari nu a putut stopa, în mod cert, dezvoltarea noilor forme ale odelor.[403] Noile creaţii creştine imnografice,[404] conţin în ele însele o continuitate cu tradiţia iudaică, însă reprezintă în acelaşi timp un salt înainte, prin aceea că s-au dedicat acum revelaţiei biblice-creştine. Elementul pur creştin a relativizat de aceea înrudirea noilor cântări cu cultul iudaic.[405]

---

[403] A se vedea afirmaţia lui *E Fr. Von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Rugăciunea în creştinătatea primară. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 183: "Faptul că în adunările creştine se cântau psalmi şi ode reiese şi din Efes. 5,18; Col. 3,16; 1 Cor. 14, 15; 26. La fel de sigură este şi folosirea psalmilor în sinagoga iudaică (...) Totuşi psalmii canonici ai lui David nu au fost limitaţi nici la sinagoga iudaică, nici la adunarea creştină." A se vedea mai departe *F. Hahn*, Gottesdienst: III, Neues Testament (=Liturghia), *TRE*, vol. 14, Berlin – New-York 1985, pag. 34: „Prin 'psalmi' nu se înţeleg numai psalmii Vechiului Testament, cum se arată în cele trei aşa numite Cantica (Luca 1, 46b -55,68-79; 2, 29-32)."

[404] Aceasta o comentează *O. Cullmann*, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (=Rugăciunea în Noul Testament. Totodată o încercare de a da un răspuns din perspectiva Noului Testament la întrebările actuale), Tübingen 1994, pag. 94: „O formă deosebită primeşte rugăciunea liturgică în imnele 'duhovniceşti', care îşi au originile iudaism şi în psalmii vechi-testamentari, dar care curpind şi creaţii noi creştine, unele dintre ele fiind preluate în Apocalisa lui Ioan."

[405] A se vedea pe această temă expunerile demne de luat în seamă ale lui *G. Delling*, Der Gottesdienst im Neuen Testament (=Liturghia în Noul Testament), Göttingen, 1952, pag. 18: „Devierea fundamentală a moştenirii iudaice a cultului iudaic înseamnă de asemenea o despărţire practică de conţinutul acestora. Dacă se preiau amănunte din el, atunci aceasta are loc printr-o schimbare interioară în care accentele creştine sunt cele hotărâtoare. Numai ceea ce este esenţial înrudit este prelucrat şi în creştinismul primar: este surprinzător cât de puţine elemente ale cultului iudaic au putut să treacă de filtrul Bisericii primare."

De la bun început – aceasta este şi părerea Sfântului Apostol Pavel – oda a avut, în conştiinţa Bisericii primare, un caracter liturgic – duhovnicesc şi unul păgân – profan. Acest lucru reiese nu numai din folosirea intenţionată a adjectivului „πνευματική", ci şi din conţinutul textului diferitelor imne care provin dintr-o perioadă mai târzie. Relevant în acest sens este următorul text imnografic, care se referă la îngeri: „Veniţi să lăudăum în ode pe àrhangheli, căci ei ca mai mari ai corurilor celor fără de trup, sunt numiţi mai mari şi arhangheli...".[406]

Adjectivul πνευματικαῖς face referire, în primul rând, la caracterul pur religios[407] al speciei literare „odă". În legătură cu noţiunea paulină de „psalm", respectiv cu cea de „imn", este de menţionat faptul că nu există pericolul ca acestea să fie confundate eventual cu cântările de cult păgâne. Deoarece la „ode" ar putea exista acest pericol, numele este completat de către Sfântul Pavel cu adjectivul „duhovnicesc"[408], şi care de fapt nu se referă la cele două texte menţionate mai sus. Această părere, care nu este împărtăşită de majoritatea exegeţilor,[409] se bazează nu numai

[406] „Δεῦτε ἐν ᾠδαῖς πνευματικαῖς, τοὺς προαρχηγοὺς τῶν Ἀγγέλων ἀνευφημήσωμεν· πάντων γὰρ ὡς πρόκριτοι, τῶν ἀσωμάτων χορῶν, στρατηγοί, καὶ Ἀρχάγγελοι, ἐκλήθησαν ἄμφω ... ": Prosomoion pe glasul doi pentru îngerii cei fără de trupuri, în: *AΔEE* (editor), Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη (=Paracletele adică Octoihul mare), Atena ²1984, pag. 68.

[407] Astfel accentuează *H. Schlier*, ᾠδή, în: *ThWNT* vol. 1, pag. 164.

[408] A se vedea spre exemplu *E. Schweizer*, Der Brief an die Kolosser (=Epistola către Coloseni), (Evang. – Kath. Kommentar zum Neuen Testament), Zürich, 1976, pag. 157: „Duhovniceşti' sunt numite numai spre deosebire de cântările lumeşti, fără să fie vorba în mod expres de o lucrare a Duhului. "

[409] A se vedea spre exemplu *E. Lohse*, Der Brief an die Kolosser und Philemon (=Epistola către Coloseni şi cea către Filimon), Göttingen ¹⁴1968, pag. 217, Nota 3. Interesant este faptul că *J. Gnilka*, Der Epheserbrief (=Epistola către Efeseni), (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol X/2), Freiburg 1971, pag. 20, nota 5, se situează între cele două poziţii şi evită să ia o poziţie clară: „Atributul πνευματικαῖς se referă ori numai la ᾠδαῖς ori la cele trei noţiuni. Noţiunea ᾠδή, care desemnează cântarea în general, avea nevoie în

pe forma feminină a adjectivului, ci mai ales pe contextul general lingvistic şi pe folosirea bivalentă (bisericesc şi profan) a noţiunii, în mediul literar al acelui timp. Apoziţia lingvistică concretă „duhovnicesc" pentru termenul „odă", arată clar intenţia Apostolului de a diferenţia cele trei denumiri imnografice; cu alte cuvinte de a le deosebi una de alta şi a atribui fiecăreia substanţa reală proprie.

În afară de aceasta, adjectivul „duhovnicesc" adaugă noţiunii de „odă" un element spiritual important. Coloratura spirituală, mistică, precum şi alte trăsături extatice sunt comune tuturor odelor biblice şi extra biblice. Acest factor, în legătură cu cunoscutul fenomen al „glosolaliei", menţionat în scrierile pauline, ne conduce spre concluzia că, spre deosebire de psalmi şi imne, existau în Biserica veche şi alte cântări, mai lungi[410], odele, care erau foarte muzicale şi melismatice, fiind totodată parţial neînţelese.[411] Folositor pentru o privire mai îndeaproape a odei în perioada apostolică este întregul capitol 14 al Epistolei întâi către Corinteni, în contextul căreia (a se vedea spre exemplu versetele 4-5) au fost descrişi diferiţii factori de neînţeles (γλώσσῃ λαλεῖν, προφητεύειν, διερμηνεύειν, προσεύχεσθαι)[412] ai cul-

---

primul rând de o lămurire."

[410] A se vedea pe această temă, *E. Fr. Von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung (=Cea mai veche rugăciune în Creştinătatea primară. O analiză istorică), Leipzig 1901, pag. 136: „Mai târziu au apărut rugăciuni **mai lungi** care erau adresate Mântuitorului Hristos, după cum se găsesc în număr mare în Faptele Apostolilor apocrife."

[411] Interesantă este mărturia lui *G. I. Papadopoulos*, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς (= Contribuţii privitoare la istoria muzicii noastre bisericeşti), Atena 1890 (Ediţie nouă: 1977), pag. 53, Nota 112: „... Τινὲς τῶν Κορινθίων Χριστιανῶν ἤρξαντο συντάσσειν διὰ τὰς ἱερὰς συναθροίσεις ᾠδὰς ἐν ξέναις γλώσσαις· ὁ δὲ Ἀπόστολος γράφει αὐτοῖς ὅτι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τὰ πάντα δέον νὰ συντελῶσιν πρὸς οἰκοδομὴν αὐτῆς ... δέον αἱ τοιαῦται ᾠδαὶ νὰ μὴ ἔχωσι χώραν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' αἱ καταληπταὶ τῷ νοΐ" (Α' Κορινθ. κεφ. ΙΔ' 15). (=)."

[412] A se vedea *P. K. Christou*, Θεολογικὰ μελετήματα, vol. 1: Ὑμνογραφικά

tului creştin vechi. Substantivul „odă" desemnează aşadar în poezia cultică, creaţiile poetice mai lente, melismatice şi cu un conţinut spiritual, un fel de „spiritualis"[413], care nu sunt identice cu aşa numitele „compoziţii raţionale"[414] ale psalmilor şi altor imne.

Ritmul lent, melismatic, al odelor liturgice şi elementul mistic-spiritual care rezultă din acestea a fost cunoscut şi Sfinţilor Părinţi. Atanasie cel Mare (+ 373), episcop al Alexandriei, comentând folosul cântării psalmilor liturgici, scrie: „Τοιοῦτος μὲν οὖν ἐστι καὶ ὁ χαρακτὴρ εἰς ὠφέλειαν τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τῆς βίβλου τῶν ψαλμῶν ... Διὰ τί δὲ μετὰ μέλους καὶ ᾠδῆς ψάλλονται οἱ τοιοῦτοι λόγοι ... ὠφελείας ἕνεκεν τῆς ψυχῆς ..."[415] O atenţie deosebită trebuie acordată în acest context, expresiei prepoziţionale „μετὰ μέλους" (sau în alt loc μετ' ᾠδῆς), care se găseşte adesea în literatura creştină primară. Această denumire face referire în acelaşi timp, la mai multe aspecte. În principal, ea se referă însă la modalitatea de cântare ritmică a unei cântări bisericeşti, având în vedere în primul rând ritmul lent.[416] În afară de aceasta, începutul lent, melismatic al cân-

---

(=Studii teologice, vol. 1: teme imnografice), Tesalonic 1981, pag. 21.

[413] Astfel, expresia exactă folosită de *P. K. Christou*, Θεολογικὰ μελετήματα, vol. 1: Ὑμνογραφικά (= Studii teologice, vol. 1: teme imnografice), Tesalonic 1981, pag. 21.

[414] A se vedea *B. G. Tsakonas*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή – Κείμενον - ἑρμηνεία) (=Comentar la epistola către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel (Introducere – text - interpretare), Atena 1975, pag. 164: „Ἡ διαφορὰ ἔγκειται εἰς τὸ ὅτι οἱ ψαλμοὶ καὶ οἱ ὕμνοι ἀποτελοῦν λογικὰς συνθέσεις, ἐμπνευσμένα ἐγκώμια τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, ἐνῷ αἱ πνευματικαὶ ᾠδαὶ συνιστοῦν συνθέσεις γενομένας ὑπὸ προικισμένων ἀτόμων πέριξ τῶν μεγάλων γεγονότων καὶ τῶν ἀληθειῶν τοῦ Εὐαγγελίου".

[415] Atanasie cel Mare, Epistola ad Marcellinum 27: P.G. *27*,37 D.

[416] A se vedea observaţia pertinentă a lui *Konstantinos Oikonomos*, Περὶ τῆς γνησίας προφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης βιβλίον (=Despre pronunţia corectă a limbii greceşti), Petersburg 1830, pag. 669, care se referă la caracteriza-

țării este strâns legat de un anume caracter spiritual, care îi este atribuit acesteia.

În cadrul comentariului său la Epistola către Efeseni, Sfântul Ioan Gură de Aur (+407), evidențiază, prin acordarea unei atenții deosebite frazei „ἐν ταῖς καρδίαις", lucrarea spirituală şi umplerea inimii cu Duhul Sfânt la auzirea cântării odei. De o importanță deosebită este şi faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur delimitează în mod clar odele creştine de cele „satanice" (cântările eretice ale acelui timp).[417]

Pentru a ne face o imagine completă despre imnografia veche, respectiv ortodoxă din primele secole, se va lua în considerare, referitor la tema de față, o mărturie literară suplimentară din prima jumătate a secolului 7. Este vorba despre scrierea „Mystagogia" a Sfântului Maxim Mărturisitorul (+662), care expune amănunțit desfăşurarea exactă a Liturghiei dumnezeieşti şi analizează simbolic toate părțile ei liturgice şi imnografice. Într-un loc, deosebit de interesant, (capitolul 24) face referire la cântecele lente, melismatice: „modulațiile dumnezeieşti (μελίσματα) ale cântărilor arată bucuria dumnezeiască care pătrunde în sufletele tuturor...."[418]. Prin acest citat este confirmată mai întâi pre-

---

rea unei grupe conctrete „... ὅταν ψάλλωσιν ἀργῶς ..., ὡς λέγομεν, μετὰ μέλους."

[417] *Sfântul Ioan Gură de Aur*, In Epistolam ad Ephesios 19,2: P.G. 62, 129: „Μάθε ψάλλειν, καὶ ὄψει τοῦ πράγματος τὴν ἡδονήν· οἱ ψάλλοντες γὰρ Πνεύματος πληροῦνται ἁγίου, ὥσπερ οἱ ᾄδοντες τὰς σατανικὰς ᾠδὰς πνεύματος ἀκαθάρτου."

[418] Traducerea germană a lucrării din: *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild bei Maximus des Bekenners (=Liturghia cosmică. Cosmologia la Maxim Mărturisitorul), Einsiedeln [2]1961, pag. 400. Textul grecesc complet este: „Τὰ δὲ θεῖα τῶν ᾀσμάτων μελίσματα τὴν ἐγγινομένη ταῖς ἁπάντων ψυχαῖς θείαν ἡδονὴν καὶ τερπνότητα, καθ' ἣν μυστικῶς ῥωννύμεναι τῶν μὲν παρελθόντων τῆς ἀρετῆς ἐπιλανθάνονται πόνων, πρὸς δὲ τὴν τῶν λειπομένων θείων καὶ ἀκηράτων ἀγαθῶν νεάζουσιν εὔτονον ἔφεσιν" în: *Ch. G. Sotiropoulos*, Ἡ Μυσταγωγία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Atena [2]1993, pag. 228.

zența melodiilor lente în cadrul Liturghiei; aceasta într-un timp în care, dezvoltarea structurii săvârşirii Euharistiei, luase sfârşit deja în secolele precedente. Conform exprimării Sfântului Maxim, cântecele melismatice (ᾄσματα) au o existență fundamental îndreptățită, deoarece prin caracterul lor spiritual, îndeamnă pe credincioşi spre „bunătățile cele netrecătoare şi dumnezeieşti".

Prin adăugarea intenționată a adjectivului „πνευματικαῖς" este diminuat mai mult sau mai puțin fondul etimologic (de nuanță păgân-profană) al odei.[419] Dacă am avea o simplă înşiruire (lingvistică) a sensurilor ψάλλω, ὑμνῶ şi ᾄδω în aceeaşi propoziție, ar fi o anume dizarmonie evidentă. În timp ce primele două verbe se referă, fără îndoială, la domeniul religios, ᾄδω rămâne într-o astfel de înşiruire numai pentru uzul profan, lumesc. Exact această neregularitate în înțelegere o depăşeşte Sfântul Pavel prin introducerea adaosului „πνευματικαῖς". Prin aceasta el vrea să aşeze „ᾄδειν" adică noțiunea cultică „ᾠδή" la acelaşi nivel cu celelalte noțiuni folosite mai sus. Prin aceasta se conferă un echilibru terminologic acestui context. Aşadar adjectivul „πνευματικαῖς" îndeplineşte o „misiune" deosebită în coloratura sacrală a „odelor"[420], în timp ce, celelalte două noțiuni posedă această coloratură deja în ele însele. Toate cele trei substantive imnografice aparțin acum vieții liturgice creştine primare.

---

[419] A se vedea pe această temă părerea asemănătoare a lui Calvin, care vrea să analizeze mai îndeaproape noțiunea de odă: *Joannis Calvini*, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, editat de *A. Tholuck*, vol. II, Halle [2] 1834, pag. 61: „Ephitetum Spiritualis ad argumentum pertinet: quia ut plurimum publicae et vulgo usitatae cantiones esse vult, non ex frivolis et nihili nugis compositas".

[420] A se vedea deasemenea expunerile lui *F. Salvoni*, Strumento musicale e culto cristiano (Col 3, 16; Efeseni 5,18-21), *RBR* 5 (1970) 180: „Siccome il vocabolo canzone (*ode*) puo riferirsi aqualsiasi canto, anche profane vi si aggiunge l'aggettivo spirituale per indicare che i tratta di un canto sacro."

Deoarece apoziția „πνευματικαῖς" se referă exclusiv la „odele" celor două texte pauline, spre deosebire de cântările păgâne şi lumeşti, redarea acestei noțiuni în alte limbi trebuie să ia în considerare acest sens. Aşadar nu consider potrivit faptul că noțiunea de „πνευματικαῖς" să fie tradusă de unii exegeți prin „umplută de duh".[421] Mai mult decât atât, termenul „duhovnicesc" pare a se potrivi mai bine cu intenția vădită a autorului de a-l diferenția de domeniul profanului. „Plin de duh" este o traducere mai exactă a originalului, care surprinde aspectul spiritual specific creştin. Prin expresia „plin de duh" se face trimitere doar la inspirația liturgică a Sfântului Duh; fapt care fără îndoială ar putea fi tradus mai exact prin alte expresii ca de exemplu „πλήρης πνεύματος" (Luca 4,1; F. A. 6, 3,5; 7, 55; 11, 24) sau „πνευματοφόρος" purtător de duh, (din literatura mai târzie). Bineînțeles că nu poate fi vorba, prin cuvântul „plin de duh" de o traducere nepotrivită, totuşi pentru ca referirea odei la apartenența ei imografică-bisericească să apară în prim plan, ar trebui în mod necesar să se folosească adjectivul „duhovnicesc".

Contribuția neîndoielnic valoroasă a adjectivului „πνευματικαῖς" referitor la ode este evidențiată printr-o mărturie interesantă a scriitorului bisericesc Clement din Alexandria (+215), care subliniază totodată caracterul inițial profan al odei: „Ca 'odă duhovnicească' desemnează Apostolul (Pavel) cântarea psalmilor (ψαλμὸν folosit aici cu sensul general, nu cu cel davidic) (...) La grecii vechi se cânta în timpul simpozioanelor o cântare (ᾆσμα) (...); Ode (ᾠδαί) au fost într-adevăr numite şi cântările (profane) erotice; Im-

[421] A se vedea spre exemplu *M. Wolter*, Der Brief an die Kolosser – Der Brief an Philemon (=Epistola către Coloseni – Epistola către Filimon), Würzburg 1993, pag. 190: „Prin urmare adjectivul care termină o înşiruire ,umplut de duh' se referă la toate cele trei noțiuni."

nele sunt însă ode dedicate lui Dumnezeu."[422] Fără oarecare adaos pentru clarificare, oda se referă la domeniul profan. Referirea sa specială la psalmodia bisericească trebuie însă evidențiată în mod clar.

Certitudinea că adjectivul „duhovnicesc" se referă pe bună dreptate exclusiv la ode, este susținută şi totodată evidențiată de mărturia lui Filon: „... ἀλλ' αἴνεσιν καὶ ὕμνους καὶ *θεοπρεπεῖς* ᾠδάς" (Legum Allegor. 3, 26). În acest text, care stă în mod surprinzător paralel față de textele pauline, se poate constata din nou o apoziție exclusivă pentru ᾠδάς, care îşi însuşeşte automat un caracter religios. Adjectivul „θεοπρεπεῖς" (= demn de Dumnezeu) are puterea de a conferi termenului „ode" un sens sacral şi de a-l introduce astfel în triada „filonică".

[422] *Clement din Alexandria*, Pedagogul 2,4: P.G. 8 444C: „Ὠιδὴν πνευματικήν' ὁ Ἀπόστολος εἴρηκε τὸν ψαλμόν ... Ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς Ἕλλησι παρὰ τὰς συμποτικὰς εὐωχίας ... ᾆσμα τὸ καλούμενον σκολιὸν ἤδετο ... Ἀλλ' αἱ μὲν ἐρωτικαὶ μακρὰν ἐρρέτων ᾠδαί, ὕμνοι δὲ ἔστων τοῦ θεοῦ αἱ ᾠδαί." A se vedea de asemenea *K. Nikolakopoulos*, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der orthodoxen Kirche (=Noul Testament în calitate de izvor imnologic în Biserica Ortodoxă), *Θεολογία* 61 (1990) pag. 164.



Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos s-a născut pe data de 19.06.1961, în Patras/Grecia. A studiat Teologia ortodoxă şi Muzica bizantină şi europeană în Atena (1979-1983). Între (1984-1989) şi-a continuat studiile în domeniile Noul Testament şi Teologie Ecumenică la Universităţile din Regensburg şi München. În anul 1991 devine Doctor în Teologie la Universitatea din Atena în domeniul Exegeza Noului Testament, iar în 1998 obţine titlul de Profesor universitar la Universitatea Ludwig-Maximilian din München. Începând cu anul 1991 şi până în 1998 a funcţionat în calitate de asistent ştiinţific, iar din 1998 este Profesor de Teologie Biblică la Institutul de Teologie Ortodoxă din München. Din anul 2003 este directorul Institutului mai sus menţionat.

Este membru al „Societăţii Interortodoxe pentru Studii Biblice" al „Studiorum Novi Testamenti Societas" (SNTS), precum şi al „Societăţii germane pentru promovarea studiilor bizantine" („Deutschen Arbeitsgemeinschaft zur Förderung Byzantinischer Studien"). Participă la activităţile Mitropoliei ortodoxe greceşti din Germania în domeniul muzicii bisericeşti bizantine. Face parte din comitetul de redacţie al revistei „Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa" (Cluj-Napoca) şi este editorul revistei „Orthodoxes Forum" (München).

A publicat numeroase studii şi articole, pe de o parte în probleme de Introducere şi exegeză a Noului Testament, iar pe de altă parte, în domeniul Imnologiei bisericeşti ortodoxe, al muzicii bizantine şi al liturgicii. În afară de acestea, a mai scris şi alte studii cu caracter general ortodox, precum şi cu caracter ecumenic. Dintre numeroasele publicaţii, amintim următoarele: *„Noul Testament şi retorica. Figurile de stil retorice în cărţile istorice ale Noului Testament"* (teză de doctorat, în limba greacă, 1993); *„Imnografia ortodoxă. Lexicon terminologic muzical-imnologic ortodox"* (în limba germană, 1999); *„Imnele necunoscute ale Noului Testament. Ermineutica ortodoxă şi metoda istorico-critică"* (lucrare de abilitare ca profesor, în limba germană, 2000); *„Probleme privind logica cultului şi educaţia liturgică"* (în limba greacă, 2001); *„Studii exegetice din perspectivă retorică şi imnologică"* (în limba greacă, 2005). A ţinut cursuri şi seminarii la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, în cadrul programului universitar Socrates–Erasmus.

ISBN: 978-973-1714-49-3

